
宗教与犹太复国主义
RELIGION & ZIONISM
刘精忠◎著
中国社会科学出版社



宗教与犹太复国主义

RELIGION & ZIONISM


ISBN 978-7-5004-9409-6

9 787500 494096 >

定价：58.00元



宗教与犹太复国主义

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

宗教与犹太复国主义/刘精忠著．—北京：中国社会科学出版社，2010.12

ISBN 978-7-5004-9409-6

Ⅰ.①宗… Ⅱ.①刘… Ⅲ.①宗教—关系—犹太复国主义 Ⅳ.①B911②D51

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第255427号

责任编辑　郭晓鸿(guoxiaohong149@163.com)
特约编辑　郭　馨
责任校对　王兰馨
封面设计　李尘工作室
技术编辑　戴　宽

出版发行　中国社会科学出版社
社　　址　北京鼓楼西大街甲158号　　邮　编　100720
电　　话　010—84029450(邮购)
网　　址　http://www.csspw.cn
经　　销　新华书店
印　　刷　北京君升印刷有限公司　　装　订　广增装订厂
版　　次　2010年12月第1版　　印　次　2010年12月第1次印刷
开　　本　710×1000　1/16
印　　张　28.75
字　　数　469千字
定　　价　58.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有　侵权必究

序　一

2010年8月，精忠将他撰写的《宗教与犹太复国主义》的书稿发给我，并希望我为这本书作序。收到这个书稿后，我却迟迟未能动笔。之所以没有动笔，其原因：一是最近几个月手头各种“杂事”太多，几乎挤不出整块时间来静心阅读书稿和思考问题，而我又极不愿意敷衍草就；二是精忠书中探讨的问题，坦率地讲，并非我这些年的主要研究方向，即使涉猎亦不过浅尝初悟而已。故此，在这种条件和心态下要写出一个能让人释然的序来，真有不知从何入手的感觉。半月前又收到精忠传来的书稿即将发排的信息，委实不能再拖下去了。实际上，最近一段时间我已在酝酿腹稿。

犹太教是世界上最早创立的一神教，它对后来的两大一神教即基督教和伊斯兰教的诞生曾产生异乎寻常的影响。因此，犹太教在人类文明历史长河中的巨大贡献显而易见。与其他宗教相比，犹太教的独特性在于它的一神论和伦理性，以及犹太教与犹太文化、犹太教与犹太民族历史之间存在的不可分割的各种内在关系。正是在此基础上，犹太民族统一体和早期统一的希伯来王国得以建立。然而，犹太家园在经历了扫罗、大卫和所罗门三代王朝的鼎盛后便迅速走向衰败和覆灭，犹太人也先后遭受了三次大规模的流放，散居到世界各地。但是，犹太教自身的固有特点注定了犹太人无论散居何处，耶路撒冷始终是其精神中心，回归故土“以色列地”成为犹太人的心中之梦。

自19世纪下半叶犹太复国主义思潮兴起以来，犹太复国主义已经历了百余年的发展和演变。由于在不同地区和不同历史时期，犹太复国主义的基本内涵与诉求不断发生着潜移默化的演变，而且即便在以色列建国后，围绕犹太复

国主义问题所衍生的各派别之间的争衡也一直未能停止。这一态势在未来依旧还会持续下去。因此，从犹太复国主义的源头，也就是从宗教文化的维度来探寻不同地区和不同历史时期犹太复国主义的内涵及其主要特点，并由此解读和诠释犹太复国主义的流变，无疑是一个正确的选项。

《宗教与犹太复国主义》一书设定的研究主旨，正是从宗教角度来考察近现代犹太宗教思想对于犹太复国主义政治运动这一现代性挑战的理解与回应。本书涉及五方面的问题：（1）近代之前犹太宗教中的“犹太复国主义”思想资源，特别是相关弥赛亚拯救方向的内外转化问题及其文化和历史意义；（2）现代犹太民族主义思想和东欧犹太人的犹太复国主义立场，它具体包括：犹太人的救赎或拯救方向，犹太身份的认同标准，犹太文化的终极价值归宿等；（3）东、西欧犹太人的比较和西欧犹太人关于犹太人命运的抉择；（4）美国犹太人的思想渊源及其立场；（5）以色列与犹太复国主义。对于上述问题的探讨和研究，不仅需要厚实的史学功底，而且还要具备辩证的宗教哲学思维和一定的理论造诣，由此凸显了此项研究的难度和深度。综观全书，五大板块的框架设计和逐层深入的论述浑然一体，书中贯通的旁注不仅为读者提供了导读性指南，亦增添了全书版式上的特色。从内容上看，它在对犹太教中的核心问题即弥赛亚救赎思想展开全方位论述的基础上，进而对世界各地自近代以来出现的一系列具有代表性的犹太民族主义和犹太复国主义思潮或派别，以及彼此之间的各种互动关系进行了条分缕析的比较性研究与客观判断，从而勾勒出一幅脉络清晰的犹太复国主义发展演变的全景式画面。应该说，本书已达到了预期的研究目标，并拓展了对犹太复国主义与以色列问题进行深层研究的新思路。

我和精忠之间是师生情谊，他先后跟我攻读硕士和博士学位，时间长达六年之久。在共同相处的时日，他从不遮掩的个性和求学的执著，给我留下深刻印象。此刻，我油然联想到治学必备的“三性”，即灵性、悟性、韧性。我认为，这三性用到精忠身上是合适的。换言之，他从事科研的优势在于：一是他本科学的是外语专业，英语水平较高，这也是从事外国问题研究不可或缺的前提条件；二是他专业基础扎实，总能以书为伴，时常挑灯夜读，知识面广；三是他善于独立思考和分析问题，审美视野开阔，并有强烈的创新和开拓意识，特别是对相关理论性的疑难问题兴趣浓厚，颇具敢于“试水”的精神。由于具

备这些因素，他在求学和治学过程中，才能独辟蹊径，以求自得之见。

《宗教与犹太复国主义》一书，是精忠在其博士论文基础上，经过几年的修改补充而成的，也是他对犹太教和犹太复国主义长期不懈研究的结晶。较之最初的博士论文，我认为最大的改进莫过于他在书中添加了以色列与犹太复国主义的专章，并从宏观视阈梳理了后犹太复国主义时期新的以色列国家面临的诸多复杂的新老问题，例如，多元文化背景下不同犹太社团共同的“民族性”意识建构问题，以色列建国后宗教传统主义者立场的变迁以及政教关系，等等。这种补充显然是必要的，它是后续研究对前期研究的不断完善。大凡从事科学研究者，所要追求和体现的无非是学术价值与现实意义（或为实用价值），当然还蕴涵个人的兴趣所在。犹太教、犹太民族主义、犹太复国主义三者之间存在各种内在的互动关系，这是犹太教自身固有的特点所决定的。因此，将宗教犹太复国主义同世俗犹太复国主义结合在一起，进行比较性的多维度的互动研究，无疑将拓宽和深化对犹太复国主义的本原和现状的探索。

同样，科学研究需要推陈出新。但要实现这一目标，首先是能够将所思所想适时地转化为被社会认同的有形的精神产品，也就是人们常说的“著书立说”，不断有新成果问世。精忠属于思想活跃者，涉足领域广，想法也比较多，再加上他的刻苦与勤奋精神，我相信他在未来科学高峰的攀登中，必能迈出更坚实的步伐。

王铁铮

2010 年 11 月 29 日

于西北大学中东研究所

序　二

犹太教是现今世界上最古老的宗教之一。在古代多神教的世界上，犹太民族的先民带着别具一格的一神教信仰登上历史的舞台。在随后的历史发展中，犹太民族与宗教的演变几乎融为一体而无法分割。从教义基础到宗教节日，从唯一真神到特选子民，犹太教都是集宗教和民族为一体的宗教。因此，赫茨在《寻找自身的美国犹太人》一书中强调："犹太教是犹太民族的宗教，这是我们的宗教哲学所作出的最基本的界定。"[①]

事实上，犹太教也是以民族命名的宗教，这在世界各著名宗教中绝无仅有。这也意味着，犹太教是犹太民族的宗教，犹太民族是犹太教的信徒。从历史上看，作为一名犹太人首先是属于一个族群或民族，而这个族群或民族的祖先与上帝立有圣约，要遵奉上帝的律法。犹太人作为信奉祖先宗教的民族，其属性和特质是该民族自形成之初便被"命名"而固定下来的。因此在很大程度上可以说，宗教气质是犹太民族整体的一种与生俱来的原生质，从民族历史中认知上帝，寻找自我，是犹太教的传统思维方式。而且，作为一个民族的共同信仰，犹太教的上帝与之立约的，不是依据信条教义确认的个别信徒，而是族长亚伯拉罕的后裔，即犹太民族整体。所以立约之后上帝所关注的，是整个民族对圣约的履行，对律法诫命的遵奉，而不是个人信仰的虔诚程度。对于犹太人而言，宗教虔诚的首要之事是严格遵行律法，即上帝的 613 条诫命，而教义信仰则在某种意义上并非最重要的。这是因为犹太教的特征，不能单从信仰教

① R. C. Hertz，The American Jew in Search of Himhelf，p. 20.

条中去找，而必须如其名称所提示的，按犹太民族，即分享共同信仰和经验的族群，一个历史上限定的民族来界定。

犹太民族将其起源追溯到亚伯拉罕，即他们的始祖。据《希伯来圣经》所载，亚伯拉罕是独立领悟一神教观念的第一人。上帝与他立约，应许他的民族必要成为强大的国。由此，犹太民族与上帝建立了特殊的关系。之后，发生了对犹太民族和犹太教的历史发展产生决定性影响的两件大事：希伯来人为摆脱奴役从埃及出走，并开始形成民族和国家；在西奈山领受上帝赐予的“托拉”，即律法书。据《出埃及记》，当摩西率领以色列的 12 个支派逃离埃及，聚集在西奈山下时，上帝向摩西赐予律法，并重申“圣约”：“在万民中作属我的子民”，“要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”（19：3—6）而 12 个支派的民众集体确认祖先与上帝订立的约，并保证子孙万代遵行不误。摩西在临终时再次向他们申明：“因为你归雅赫维你上帝为圣洁的民，雅赫维从地上的万民中，拣选你作自己的子民。”（《申命记》14：2）这两个事件对犹太民族的重大意义在于，这不再是犹太民族的代表许下的承诺，而是犹太民族的集体承诺。在宗教意义上，这是一个永不废除的圣约，对犹太民族的世世代代、每一个成员都有约束力。每个皈依犹太教的个人，也就是加入犹太民族，作为其中的一分子遵奉与上帝的约。“自从流散以后，尽管犹太人失去了家园，但他们仍保持着共同的特征和相互的社会联系；犹太教是一个民族的宗教，犹太人是一个宗教的民族，他们首先是由于传统的犹太人自我概念，而且也由于较有限的历史因素而形成的社会宗教统一体。”① 在历史的发展中，犹太教没有成为通常意义上的多民族宗教。反之，少数派的地位一直是各地犹太人的共同命运，同时也成为维系他们的另一条纽带。犹太教的传统始终维系着犹太民族直至现代，由此而形成犹太教与犹太民族血肉相连的紧密关系。

犹太民族和犹太教的这种独特性，在长期流散，备受歧视的逆境中，经常不得不与不同的民族和宗教共处，又被迫与不断变换的文化环境相适应，他们为此要做出自我调整，在坚持宗教文化传统的同时，吸收不同的异族文化，从而在其独特性的基础上呈现多样性的面貌。古代犹太人不同凡响的一神崇拜及

① R. M. Seltzer, Jewish People, Jewish Thought, N. Y., 1980, p. 332.

其文化潜力，通过一系列富于创新的发展，例如确认正典、普遍设立会堂、尊崇贤哲和拉比、建立宗教体系、创建口传律法的体系等，形成一个统一的核心本质。以后在漂泊各地的犹太社区中都能在保持多样化发展的同时，坚守这种核心本质的统一，从而使犹太教和犹太民族在几乎没有根基的历史漂泊中得以幸存和发展。在古代后期，撒督该派，法利赛派，艾赛尼派和奋锐派的出现及其相互斗争，曾导致对犹太教的新阐释，并形成新的组织和发展趋向。拉比犹太教保持了历史的延续，同时也表现出足够的韧性，以适应已经变换的社会环境。在中世纪，向拉比权威提出挑战的，有撒马利亚派和卡拉派，另外还有犹太教哲学、喀巴拉神秘主义、弥赛亚主义和哈西德主义等不同流派。进入近代以后，改革派，正统派，保守派和重建派相继出现，对犹太教及其本质的界说更是众说纷纭。即便是正统派，还可以分为温和的正统派（Dati）、传统的正统派（Masorati）、极端的正统派，后者包括哈雷迪派（Haredim）、哈西德派（Hasidim）、以色列的圣城卫士派（Neturei Qarta）、信仰者集团（Gush Emunim）等。在犹太复国主义问题上也是如此。犹太教的多样性在当代更是日趋复杂。不过，所有的派别和思潮，不论怎样地革新或趋向极端，都显著意识到其根源在犹太教，或向犹太教的本质趋同。这就是以多样性促进发展，用犹太教本质的独特性去统一多样性，在多样性中寻求一致性。

犹太民族的悲惨命运，催生出了现代的犹太复国主义。犹太复国主义是现代的民族主义运动，目标是建立一个现代的民族国家，作为犹太民族的家园。随着运动的发展，犹太民族之中，包括世俗的和宗教的反应都不相同，宗教犹太复国主义和反犹太复国主义都有支持者。直至以色列国建立以后，仍然存在激烈的争论。新建立的现代民族国家始终无法回避犹太教，因为"犹太教把自己看作一个民族，但并不是世俗意义上的，而是基于对一个上帝的崇拜，上帝是宇宙的创造者如统治者，他曾给族长们以指导，向以色列人显现，而且许诺，如果他的子民忠诚地追随他与他们所签契约的律法，并使他的名在地上神圣，那么便保护他们。"（R. M. Seltzer，ibid.，p. 194.）由此可以看出，一方面，犹太教兼具宗教和民族的特性，与现代国家及其"民族"、"宗教"的概念互不相容，现代犹太教各派各方对于犹太民族性的本质，存在深刻的分歧。另一方面，现代国家区分民族与宗教的努力，在以色列国遇到巨大的无形障碍，

而且反而使得以色列国越来越像一个介于政教分离与政教合一之间的半世俗半神权的国家。因此，“离开犹太教去考虑犹太复国主义，和离开这种思想去考虑以色列——至少按这个国家今天的情况都是不可能的。”[①]

刘精忠博士的这部著作，就是从犹太教的角度去审视犹太复国主义，最终以这两种角度审视今日的以色列国政教关系。这是一个极其重要的理论问题，也是极端艰难的跨学科研究，并因此成为一个学术前沿课题。在国内学术界，无论是犹太教的宗教学研究，还是犹太复国主义的政治学研究，以及犹太宗教思想史的哲学研究，都仍是极少有人涉足的领域。刘精忠博士能选择这个课题作深入研究，既显示了宽阔的学术眼光，也体现了无畏的理论勇气。我知道，刘精忠博士在这个课题上反复修订，辛勤增补已有十多年，孜孜以求、耕耘不息，力求掌握更多最高最新的学术成果，把握宗教思想史的发展脉络，期望与国际学术界接轨，确实值得赞许。刘精忠博士有较深厚的功底和较强的研究能力，在今日的环境之下，尚能不改求学之初衷，其立志之笃，为学之真，更值得赞许。因此，在这本著作出版之际，内心为他高兴，虽自知学识和才力浅陋，实无锦上添花之能，也努力遵嘱写上几句，以与刘精忠博士共勉，期待他百尺竿头，更进一步，有新的，更好的学术成果面世。

周燮藩

庚寅年冬于北京农光里

① K. H. 卡尔帕特：《当代中东的政治和社会思想》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 362 页。

目　录

引　言

众所周知，在人类文明生发的历史长河中，犹太民族在精神意义上的巨大贡献源远流长、不可或缺。“与这种巨大贡献形成鲜明对比的是，这个伟大民族在历史上曾经受过的巨大苦难同样让正直善良的人们久久难以忘怀”。[①] 近代以前，犹太人作为一个民族性整体，曾经三次遭到集体流放，散居在不同的地域与文化之间。同样不可思议的是，19 世纪以来的现代犹太复国主义运动竟然奇迹般地重建了一个新的犹太国家。

选题的角度与意义

历史上，这个民族在物质意义上相对而言是脆弱，甚至渺小的，但在精神意义上，却又是那样的顽强和伟大。显然，面对这样一份巨大而沉重的历史遗产，在这个民族追求自身的现代新生之际，传统与现代之间的问题不仅没有可能回避，而且在实际过程中又使得问题本身变得更为复杂和棘手。那么，这个民族在其近代以来的新生与转换之际，在精神意义上究竟曾经，并且正在发生着怎样的思想碰撞？他们又究竟如何看待自身的传统并进行某种必要的文化转换？在传统宗教与现代犹太复国主义运动之间，以这一历史性的精神对话为对象，相关此类问题的回顾、梳

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》中译本代序（刘精忠等译），中国人民大学出版社 2007 年版。

理及反思自有其不言而喻的内在价值和意义。[①]

从我们所设定的研究主旨而言，这里所要讨论的问题实质是从宗教角度考察近现代犹太宗教思想对于犹太复国主义政治运动这一现代性挑战的理解与回应。其中，又自然涉及历史上犹太教思想中相关弥赛亚信仰等重要观念及其影响的理解与认识。由于人们对宗教的理解往往存在不少的分歧，特别是考虑到犹太教在宗教意义上的独特性，所以这里就存在一种风险，“宗教与犹太复国主义”这一权且所选的标题虽然简洁，但却很可能引起人们在研究意向上太多的遐想和不一样的主张。实际上，就目标而言，我们所关注的仅仅只是“近现代犹太思想关于现代犹太复国主义运动的宗教认识、立场与回应”。[②]

研究主旨

因此，虽然比较而言，犹太学者本身对犹太复国主义问题的学术研究，无论从学科或其他任何可能的角度而言，都早已达到了某种匪夷所思的广泛和深入程度，但从我们所倾向的宗教研究角度来说，现代犹太复国主义运动本身并不是这里所要关注的问题的根本，简单地说，它只是为相关犹太教的理解和研究提供了一个特定个案研究中的历史背景。在思考这一特定维度的时候，还需要进一步强调的是，犹太教与

视角的限定性说明

① 从学术研究的角度来说，自20世纪80年代以来，国内学界在犹太研究领域成绩斐然，并为进一步的深入研究发展奠定了较好的学术基础。从宗教与文化间的密切关系来看，对于犹太研究而言，实际上具体的宗教研究也是从文化深层理解犹太文化不可或缺的重要学术基础。相比之下，涉及专门宗教领域的犹太研究实际上起步很晚。具体而言，周燮藩先生的《论什么是犹太教》一文标志着改革开放以来国内犹太教研究开始步入深层次领域。与此同时，傅有德教授主持翻译的犹太哲学与宗教系列学术著作也为专门的宗教研究提供了非常及时的宝贵信息。此外，索伦教授的大作《犹太教神秘主义主流》的翻译出版、徐新教授主持编撰的《犹太百科全书》、黄陵渝教授的《犹太教学》以及其他一些中青年学者从哲学范畴对犹太思想所做的深入探讨，也都直接或间接地为犹太教研究提供了一定的指导或帮助，这些因素也是选择宗教与犹太复国主义作为研究对象时的重要考虑。

② 实际上，*The Jewish Religious Attitudes towards Modern Zionism* 这个英文题目显然更为准确，至少它避免了中文里“犹太教”这个涉及具体宗教定义与理解的概念可能对文章视角与内涵所带来的误导。

犹太复国主义运动之间在政治或历史视角上的互动关系，并不在这一愿望力所能及的范围之内。同样，文中所及的犹太教与民族主义问题，仅限于宗教思想对此的相关理解与看法，亦并非在于从民族主义研究角度去探讨宗教与现代民族主义发展之间的关系问题，也不涉及其在现代民族主义理论研究上的学术价值。[①]

对象的选择标准

在具体的研究对象或问题选择等方面，首先需要注意到的是一个不可以忽视的考虑因素：由于犹太教历史上在文化整合与规范上几近全方位的渗透性影响，事实上，身为犹太人，无论是世俗的，还是传统的，都不可能回避犹太教与犹太复国主义之间的相关问题[②]。因此，能够进入我们所关注的研究视域的对象选择标准，关键在于某一特定思想或立场是否是从宗教范畴理解和探讨犹太复国主义问题，特别是它对犹太教本身的发展有着什么样的价值与影响。从这一角度来说，并无绝对的世俗或传统意义上的身份差别，这也是历史上犹太教作为一种宗教—文化体系的重要特征。

此外，还需要说明的是，犹太思想，特别是其中的宗教思想性资源由于多种历史性因素的影响，在历史上一直博大精深。在关于传统与现代犹太复国主义这一棘手议题上，近现代犹太思想的不同立场和理论诠释则更是千差万别、错综复杂。这一复杂情势对于我们所倾向的研究和叙述视角而言，无疑在总体性的结构布局方面也提出了严峻的挑战。因此，在结构安排上，虽然需要注意到犹太散居生活

① 坦率地说，民族主义这一颇具学术及现实意蕴的研究领域在此并非本书所能奢望应对的范围。同样，这里亦无意于任何现代化甚至全球化理论的具体探讨或应用。

② 值得说明的是，在历史上，乃至当代生活中，有一些犹太人改信基督教，但所谓的“基督教犹太复国主义”议题并不在我们的讨论范围之内，这方面的国外学术研究同样很多，参阅 Michael Prior, “Zionism & the Churches”, “Zionism within Christian Theology”, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, pp. 103—157 以及 John Hubers, *Christian Zionism: A historical Analysis & Critique* (http://images.rca.org/docs/synod/Christian Zionism.pdf)。

的影响[①]，但更多考虑的仍然是思想和立场方面的划分，而非严格的文化地域性区分。此外，从宗教思想的影响性考虑，也没有不加选择地探讨太多的犹太思想家的观点或立场，尤其是东方犹太人的反应[②]。与此同时，鉴于前文中已经提到过的考量，也没有如一些想象中的那样，从犹太复国主义运动发展的历史角度，以所谓犹太复国主义运动的不同流派等政治和历史性范畴，作为区分不同宗教思想或立场的结构性标准。[③]

结构布局问题

就我们所期望的视角而言，这一研究对象本身应属于一种相关宗教思想史性质的叙述与诠释。因而在方法论问题上权衡利弊，亦无意在一大堆的西方宗教学理论建构中选取某一似乎恰当的选项，然后再转身过多地去做一番具体的背书。虽然这样的事例已经很多，甚至已成为某种常态，但无论如何，任何一种视角或方法，从根本上说，都只能是一种以便利观察与思考为目的的理论假设。换句话说，理论本身仅仅只是一种视角

方法论说明

① 这里，需要进一步说明的是，由于犹太人在许多世纪以来的流散，世界犹太人在近代以前产生了三个主要分支，分别是：中东的“东方犹太人”（或“米斯拉希”犹太人）；主要分布于地中海盆地周围西班牙或葡萄牙裔的塞法迪犹太人（塞法迪即希伯来语“西班牙人”之意）；以及阿什肯纳兹犹太人，即欧洲基督教国家的“西方犹太人”。到19世纪初，犹太人口约250万，“西方”分支约占2/3。其中，东欧的犹太人又占了90%以上，3/4的东欧犹太人处在俄国统治下，其余则在奥匈帝国和奥斯曼帝国势力范围以内。东欧犹太人在19世纪发展异常迅速，增加到大约950万，而东方犹太人仍保持在100万左右。19世纪末，大约一半犹太人生活在俄国境内，另有约250万多一点在东欧的哈布斯堡王朝统治区域内（［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第2页。关于世界犹太人的历史分布和人口变化详见《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》中的相关图表及文字说明）。毫无疑问，正如“哈斯卡拉”是一种阿什肯纳兹现象，这里所探讨的犹太复国主义议题同样也将以这一群体为核心。

② 例如，从思想性影响及结构布局的考虑，考察了阿哈德·哈姆和马丁·布伯等犹太思想家相关犹太复国主义运动的观点或立场。与此同时，也没有专门详述建国前犹太人在巴勒斯坦犹太复国主义实践中的立场变迁，原因在于它并非现代犹太复国主义思想的发源地，那里的思想资源大抵也仍然是从欧洲的流散地移植过去并进而发展的。同样，也没有特别专门涉及塞法迪犹太人和其他东方犹太人的这类研究（不包括“米斯拉希”组织）。实际上，长期以来，犹太学者在这方面的专业性研究和兴趣几乎已是事无巨细，无所不包。考虑到历史和情感等方面的因素，这一特点显然也是可以理解的事情，但这种努力本身却远非一般的国外学者所能够比拟的。

③ 尽管如此，在不影响宗教研究视角建构的前提下，还是列入了所谓的“宗教复国主义”思想立场。虽然从思想层面上说，这一政治派别上的指称本身其实并不够准确。在广义上说，历史上大抵支持复国重建事业的宗教群体本质上都是宗教复国主义的。在这一含混不清的概述性定义之中所囊括的不同理解与缘由，也正是我们的研究视角所要关注的内容之一。

性的哲学建构，对于宗教与犹太复国主义这一具体历史情境中的复杂话题，沉湎其中实际上可能往往适得其反，因而在方法论选择上，我们仅在必要的地方以适当的形式，给予相关的问题分析一种文化哲学意义上的宗教诠释。[①]

文化哲学意义上的宗教诠释

简单地说，就是从宗教的文化维度去诠释犹太教思想对于近现代犹太复国主义的理解与回应。从文化哲学的角度理解，就是将文化视为人所独有的认知与创造本性的存在表现方式，在这一理解中，它是人类生活中一种内在交融的机理性存在。而宗教作为一种独特的文化形式，在人类文化整体中有着举足轻重的分量，它在文化意义上的规范性整合功用亦自有其特有的独特性。正是在宗教与文化间的这一内在关系维度上，特别是宗教在这种规范性整合表现上所特有的特征出发，我们亦在可能情况下，在不影响宗教思想史的分析性建构的前提下，以必要的形式深入系统地探析了犹太教思想对于近现代复国主义运动的复杂取向与回应。[②]

① 诸如此类的宗教—文化理论性分析与诠释实际上贯穿于整个叙述和研究之中，但我们的基本目标是试图梳理并分析相关宗教思想史上的基本脉络，并非刻意为了建构或印证某种宗教理论而选定某个研究对象来加以研究。就常理而言，某些特定的理论或许有助于相关个案研究的分析和思考。但除了理论本身的自适问题之外，在一些情况下，过于抽象的理论本身又往往可能削弱相关对象本身的关注。就我们所选定的对象和目标而言，相关这一犹太宗教思想史的历史性梳理与分析本身就意味着一种挑战，因而过多不必要的理论模型在客观效果上反可能适得其反。

② 在一定意义上，从所谓的宗教—文化维度，通过研究犹太教这一个案中宗教思想与观念在新情势下的又一次规范性整合历程，显然也是深层次基础研究方面不可或缺的一种尝试。

第一章 犹太教与犹太复国主义

一

就文化意义而言，现代犹太复国主义如果要获得政治层面上的成功，现代民族主义思想和犹太教传统背景是两个无法回避的基本议题。① 历史上，这场运动看起来是一件可以想象、但却几乎不可能完成的事业，犹太民族主义者的各种论述和鼓动常常令人动容，但如何说服或处理与传统相关的不同看法、人物和事务才是一个更大的难题。对此，俄国的一位文化反犹主义代言人就曾经非常经典地评价说，虽然"犹太复国主义有一种伟大的心理上的美。……［但］犹太复国主义否定上帝选民的概念，抛弃全部犹太人的历史，为民族主义的红豆汤而出卖了它。"②

两个基本议题

实际上，作为一场现代意义上的民族主义运动来说，犹太复国主义运动本身在具体的内涵和形式上都具有太多的复杂性、甚至含混性。换句话说，在某种意义上，"犹太复国主义从根本上是一次尝试，对一个未加定义的人类群体（所有的犹

内涵与形式上的复杂性

---

① See Eugene B. Borowitz, "Nationalism: the Zionist Interpretation of Judaism", *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983, pp. 75—97.

② 米·格申森：《犹太民族的命运》（法译本），巴黎 1946 年版。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 493—494 页。

太人，根据'谁是犹太人'的不同观念——或其部分观念）的未加定义的问题（犹太问题，所有都取决于对犹太教是什么这一问题的不同态度），在一块未加定义的领土上（从西巴勒斯坦，或其一部分——直到埃及和幼发拉底河的边界）提供了一种未加定义的答案（从一个'精神中心'到一个帝国）。"①

甚至在犹太复国主义运动本身的历史起源和界定问题上，由于不同群体的看法多种多样并且常常相互矛盾，实际上也很难取得一致的立场和共识②。但简单地说，实际上问题的原因在于，"像所有其他开始被作为一个民族国家的基础来接受的意识形态一样，犹太复国主义的理想已经被润色，并且是与犹太人民的一切历史、精神以及文化的表现和成就相关联的。"③与此同时，毫不奇怪的是，虽然不同群体在许多具体细节问题上可能会有不同的看法或态度，但对现代犹太复国主义运动本身所取得的成就，绝大多数人却又基本上是持支持或赞同的立场④。

立场争论、原因及现实取向

那么，究竟什么才是"犹太人民的一切历史、精神以及文化的表现和成就"呢？这里一个不可回避的问题就是犹太教本

① Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 225. 例如，从犹太复国主义思潮的多样性上就可以看到诸多不同的立场和主张，如赫茨尔倡导的政治犹太复国主义、阿哈德·哈姆的"文化的"或"精神的"犹太复国主义，库克拉比为代表的宗教犹太复国主义、纳曼·瑟尔金（Nahman Syrkin）的辛迪加犹太复国主义、雅伯廷斯基（Jabotinsky）的法西斯犹太复国主义、博洛科夫（Ber Borochov）的马克思主义犹太复国主义，以及工党犹太复国主义，等等。

② 例如"有些人宣称，当上帝对亚伯拉罕说'我要把这地赐给你的后裔'（《创世记》第32章第7节）之时，犹太复国主义就开始了。他们还宣称，摩西是第一个伟大的犹太复国主义者，因为他领导他的人民走出埃及。还有一些人在西奥多·赫茨尔的文章中和在1897年巴塞尔举行的第一届犹太复国主义者大会上发现犹太复国主义起源于19世纪……在犹太复国主义者看来，犹太人民的历史基本上是由在西欧的犹太人历史组成的。但奥斯曼帝国时期西班牙和葡萄牙犹太民族的光辉成就并未给予同等的重视，尽管有着对于奥斯曼及东方犹太人历史的认真研究。"引自［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社1992年版，第363—364页。

③ 同上书，第364页。

④ *Jewish Chronicle*, 22 September, 1995, p. 29, Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 225.

身的特点问题。

很长时间以来，在国内的犹太研究中，人们往往自觉或不自觉地用“犹太教”和“犹太宗教”来分别对应“Judaism”和“Jewish religion”这两组概念，其中的原因在于：“religion”这一说法只是西方文化在近代才出现的一个概念。[①] 鉴于不同文明或文化体系在人类认知与创造方式上的差异性或多元性，无论是在近代以前的中国文化，还是犹太文化中，都不可能找到在内涵上与之完全对应的词汇。在犹太文化背景中，相对于西方学者使用的“Judaism”这一概念，人们更多地提及的是“Yahadut”这个词汇。徐向群先生在《以色列的宗教势力和宗教政党》一文中即指出，希伯来语中其实并没有“犹太教”这个单独的词，只有“雅哈杜特”（YAHADUT），这是一个抽象名词，意为犹太人的一切，犹太属性、犹太文明，亦可译作犹太教。由于犹太人与犹太教的特殊关系，这个词的词意是宗教及由它衍生出的民族文化、生活方式，等等。这与犹太人的思维是一致的，当他们提到“雅哈杜特”时，指的是浑然一体的概念，没有把宗教信仰、民族文化、生活方式等剥离开。[②]

“犹太教”的定义问题

毫无疑问，这一解释充分说明所谓“犹太教”或犹太人的“宗教”只是一种依据外来文化视角而得出的“文化形式”。只是由于文化发展历史的影响，其所具有的认知与创造的过程和结果，或者说文化的规范性整合特征，在犹太文明中占据了主导性的、全方位的历史地位。不仅如此，从文化的维度看，犹太教在文化规范性整合中的这种根式主导地位，较之其他宗教文化体系，因其民族历史的独特性而显得极为醒目，并具体反映为宗教与民族关系间独特的整合性特征。例如，历史上犹太

宗教整合的突出体现

① 很显然，从“Judaism”这个词的词根意义上来看，“Judaism”这种指称虽然不够精确，但远较汉语中的“犹太教”要贴近得多。其实，在犹太文化背景下，中文里刻意在“犹太教”与“犹太宗教”之间作出这种内涵上的区别，也确实是一种源于认识变化的无奈之举。

② 徐向群：《以色列的宗教势力和宗教政党》，《西亚非洲》1996年第6期。转引自潘光主编《犹太研究在中国：三十年回顾（1978—2008）》，上海社会科学院出版社2008年版，第31页。

人的所有节日都为宗教节日，这一现象既反映了民族命运的多舛，更凸显了历史背景中的宗教整合力量，民族历史的独特性造就了犹太教作为一种文化形式，较之其他宗教对自身文化整体在规范性整合方面更全面、更持久、更深入的独特影响①。由是，在相当长的历史时空内，犹太宗教与民族的历史存在浑然一体，从宗教所特有的认知与创造性特征出发，事无巨细，将一切犹太历史与生活完全神圣化，亦不足为奇。从这一社会历史视角看，至少在近代之前，犹太教无疑是一种现世和实践的文化体系，并无宗教与世俗之分②。

多少也正是在这一意义上我们可以理解，从宗教与犹太历史和文化发展的角度来说，"公正的学者可以将犹太复国主义的历史划分为三个时期。第一个时期大约在19世纪开始之前，在这个时期中，犹太复国主义如果可以说已经存在的话，主要是以宗教的形式表现出来的。第二个时期是以自由主义时代开始的……在改良主义和自由主义时代以前，犹太人总的来说是不关心政治的，他们的特性和生活方式产生于表现在犹太教全部经文中的某种共同信念。19世纪也是资本主义、民族主义和反犹太主义的时代。这些思想聚合起来，开始了把宗教的犹太复国主义转变成某种政治理想的过程"③。

宗教与犹太复国主义的历史划分

二

显然，就宗教与犹太复国主义运动之间的关系来说，宗教因素本身的影响不仅对于犹太民族主义思想的发展毋庸置疑，而且对具体历史实践中的犹太复国主义政治运动来说，也始终

宗教的影响力

① 所谓"'塔木德'即犹太教"的说法也同样反映了这一点。

② 在某种意义上，体现了宗教即文化这一宗教在文化意义上的极端现象。但文化并不完全等于宗教，其他文化表现形式也同样或多或少地在文化整体中发挥其特有的规范性整合功用。

③ 第三个时期即1948年以色列建国后。见［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社1992年版，第364—365页。

是一种如影随形、显而易见的历史性存在。[1] 简单说来，在政治复国主义运动的实践过程中，传统宗教力量与世俗民族主义者之间在一系列相关立场、策略等问题上难以避免地产生诸多的分歧、冲突与斗争。

虽然从表面上看，在对待犹太复国主义运动的具体的立场问题上，传统宗教观念及其代表性群体无非采取或支持、或反对、或否认、甚至不予关注的“超脱”心态。然而，导致这一复杂局面的根本性因素在于：在传统犹太教中，关于犹太人“返乡”、“复国”等内容的弥赛亚救世信仰事实上就是最早的宗教意义上的“犹太复国主义”。值得注意的是，作为一种宗教与信仰的表现方式，传统犹太教中的这种弥赛亚救世信仰具有神性的、末世论的、被动性的等诸多基本特征。那么，对于以现代世俗的民族主义目标为宗旨的犹太复国主义运动而言，传统弥赛亚信仰在这场运动中又究竟具有什么样的价值、意义或地位？用阿维泽尔·拉维茨基教授的话来说，现代犹太复国主义运动对于传统犹太教事实上提出了以下问题：

犹太复国主义对传统犹太教提出的问题

其一，“强迫末日降临”究竟意味着什么？如何解释一种非弥赛亚的、非末日发生的犹太民族性新生？

其二，一种非神性力量所致的，即自然的“回归锡安”是否真的可能？这种“回归”是否无须内在地削弱犹太民族的独特性，或摒弃犹太历史的形而上层面？

其三，犹太文化中传统的被动救赎性特征究竟是一种历史偶然，还是宗教实质之内在性根本原则？

其四，现代犹太复国主义的真实目标是什么？是仅仅反对犹太人的悲惨命运和被动性，还是要彻底根除犹太教？[2]

---

① 例如，有学者认为，宗教本身并没有为东欧民族主义演化发挥多少具有实际意义的政治性整合功用。从一定意义上说，宗教在自身理论诠释与完善范畴内，被迫融入现代民族主义思潮。这样的观点实际上值得商榷。

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 13.

实际上，现代犹太复国主义运动对于传统犹太教所提出的挑战绝非上述几条简单的观点冲突。从文化发展的视角来说，现代犹太复国主义运动作为一场理性主义导向的民族解放运动，其所追求的历史目标在文化意义上可以说，对于传统宗教的文化性规范与整合的功用及角色都提出了一种全方位的挑战。

简单来说，在传统犹太教与现代犹太复国主义之间，粗略看去，就至少在三个领域存在着激烈的文化冲突：

首先，对于犹太人自身的民族解放或民族性自我拯救而言，这种贯穿于文化与现实之间的“解放”或“拯救”。就其方向性而言，究竟是一种宗教的、内向性的、精神性的“拯救”？还是一种历史的、外向性的、物质性的“解放”？

犹太教与犹太复国主义间的三大冲突

其次，在这场艰难的现代主义指向的犹太复兴运动中，犹太人自身的身份认同或定位问题再次成为一个棘手的话题。犹太人的民族性认同标准究竟是应当延续传统的宗教性认同规范？还是应当努力塑造一种全新的、时代意义上的现代民族主义认同标准？这样的认同标准问题不仅关系到犹太人个体和民族的主体性归宿，更关系到犹太文化和传统的延续和发展问题。

最后，也正是在关乎犹太民族和文化的未来命运问题上，另一个重要的根本性分歧和冲突逐渐凸显出来，那就是犹太人作为一种民族意义上的文化性存在，《圣经》中这个“以色列民族”的存在价值或意义，其根本性取向究竟应该是宗教普世主义的还是现代世俗主义的？

从根本上说，上述这些层面中的分歧与问题实际上体现了在价值选择和认同取向上，传统宗教与现代世俗民族主义的不同取向或理解。

在这一问题上，传统的宗教话语及制度建构本身对于信仰等宗教性核质原则的坚持本质上不可动摇，而世俗民族主义者

似乎也不可能放弃自身的理想。从所谓的“民族主义”话题来说，借用一种比较宽容的说法，“马斯基尔，包括他们当中更温和的人士，将国家看作一个他们所属的政治‘观念’，即他们所生活的地方，并在他们的作品中形成了一种文化民族主义观念。东欧的正统派试图去除‘民族’这一定义；作为一种其他民族提出的观念，它削弱了犹太民族的独特性观念。因此，每个阵营的倡导者在面对现代民族主义时，都在争论谁的‘民族主义’更好：哪一种（民族主义）设定了一种本质上宗教性的、涵括全部犹太存在复杂性的统一性，或者说，哪一种定义了犹太宗教作为犹太人生存核心但并非唯一的原则？”[1]

哪一种“民族主义”更好？

实质上，对于犹太历史、传统或文化中相关的犹太认同问题，这种争论或冲突本身体现了双方对待宗教核质性价值与地位的分歧与冲突。传统的宗教人士希望在不损害犹太教宗教核心认同的基础上，实现现代犹太命运的改善和宗教传统价值体系的延续，而世俗的现代民族主义者则很难苟同这一在前者看来几乎是先决性的前提或条件。在现代犹太民族主义价值认同基础这一根本问题上，双方的不同理解不可避免地决定了他们在一系列具体理论及现实问题上的立场冲突和策略斗争，并对宗教与犹太复国主义之间的关系产生了深远的影响。

根本取向上的分歧、立场和要求

对于犹太教这一犹太民族特有的体系化的文化形式而言，现代犹太复国主义是一次根本性的文化危机，这场以宗教世俗化为前提、以现代民族主义认同为基础的民族自我解放运动，是继启蒙及解放运动之后，对过去几千年历史中犹太教传统的文化主导性地位最根本性的挑战与侵犯。在新的历史背景下，犹太教的适应性问题首先涉及犹太文化的主导性文化模式的定

冲击与转换

---

① Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 23.

位问题①，民族流散历史所导致的文化整体性与多元性共存状态，由于与不同文明的长期交往整合，使得犹太文化对于危机的反应模态，从本应属于历时态的文化渐进方式，变成了一种共时态的并存关系。

所以，在如何对待犹太复国主义这一问题上，近现代犹太教在宗教思想上的不同取向与思路，就体现出这种文明交往范畴上的复杂性、多样性和剧烈性。从传统犹太教自身的维度去思考，现代犹太复国主义对其究竟意味着什么，也就是犹太教如何思考现代复国主义问题的重要的理论诠释视角。就此而言，犹太宗教理念中对自身价值体系的思考与发展首先体现在以下几个层面：

其一，犹太弥赛亚主义同现代犹太复国主义之间的关系问题。犹太弥赛亚主义作为犹太教历史上为犹太民族生存所提供的一种文化诠释与依据传统，同现代犹太复国主义以世俗民族主义取向为根本所提出的现实主义途径相比，两者虽然都包含了复国还乡的共同目标，但其具体的文化理解与实现途径却大相径庭。我们首先必须理解犹太弥赛亚主义关于这些问题的内涵、实质及其历史演化与文化规范意义。

其二，传统犹太教往往指斥现代复国主义运动以狭隘的民族本位主义遗弃犹太民族所特有的普世主义信仰。从古代以色列宗教开始，所谓“选民”观念和以色列人与雅赫维的“契约”观念，就一直是犹太普世主义信仰的宗教文化基础。那么，不同的犹太学者又是怎样看待这一普世信仰，以及它与犹太民族主义的关系问题？他们是否都坚持认为，在犹太教漫长的历史演化过程中，这种普世主义信仰取向始终一成未变并一

近现代犹太教的回应视角

① 对于犹太教这一独特文化形式的文化模式定位问题，无疑，任何一种文化模式事实上都是一种漫长的整合过程。早期以色列社会及其后犹太流散经验的影响，特别是近现代犹太宗教文化的发展是决定其主导性文化模式的关键因素。这首先需要对这一相当历史时空范围内犹太民族的社会、经济及思想历史有一个较为全面深入的总体性研究。

直居于主导地位？

其三，宗教与世俗化的关系问题，这是关乎犹太教对现代犹太复国主义态度取向的实质性问题，其实质也还是相关现代犹太民族价值认同标准的冲突。虽然在相当程度上，人们一致认为，宗教与现代犹太复国主义的关系亦体现了所谓“传统与现代性”之间的对立统一，但传统犹太教之所以往往本能地抵制现代犹太复国主义，其根本还是在于现代民族主义在认识论及方法论意义上对传统宗教的世俗化侵犯与消解。[①] 实际上，这种源于不同的认知方向选择所造成的内在文化张力，都可在犹太教不同理念对于现代犹太复国主义不同挑战层面的不同回应方式上得到生动体现。

其四，文化同化主义与犹太文化发展的关系问题。现代犹太复国主义作为一场自觉的现实主义民族解放运动，无疑是犹太同化主义的坚定反对派。同样，宗教传统主义者从维护犹太教在文化规范上的延续性，也极力反对任何同化主义企图，他们既反对宗教仪式改革可能导致传统宗教文化整合功用的削弱，也反对现代民族主义这一世俗化解放运动对传统犹太教生存的最大“同化”威胁。所以，虽然从表面上看，双方都以维护自身的“文化独特性”为共同出发点，但两者各自从历史资源中所希望寻求的文化独特性定位却有着本质上的分歧。在文化意义上，这种在传统与同化之间理解与取向上的差异性，也就是文化维度犹太文化整体关于自身文化定位的动态历史研究，对于宗教的文化理解无疑亦是一种不可或缺的视角。

最后，值得一提的是，在相关宗教与犹太复国主义之间的这种思想性关系上，其所包含的和我们所要讨论的问题层面显然不可能仅仅局限于此。

---

① 但实际上，就人类文化中的认知与创造本性而言，这也是不同指向的文化产物在规范性整合上的历史转换与新生，是文化体内部自觉性力量与自在性力量之间的张力问题。

第二章 犹太弥赛亚主义[①]

第一节 “锡安”与弥赛亚信仰

一

探讨近现代犹太教关于现代复国主义运动的宗教思想立场，就不可能回避历史上犹太教弥赛亚观念对于“返乡复国”这一民族性渴望的文化定位与整合历程。[②]

对于犹太人而言，犹太复国主义就是“锡安主义”，简单地区分两者间的所谓宗教与世俗、传统与现代之间的内涵差异，本身并无太大的意义[③]。现代犹太复国主义作为一场民族自我解放运动或思潮，自然不可能切断它同历史上这一宗教文

① 本章前两节的主要内容曾在《长安大学学报》发表（《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》2002年第4期）。在此声明并致谢！

② See Martin Sicker, "The National Question in Medieval Jewish Thought", *Judaism*, *Nationalism*, & *the Land* & *of Israel*, Westview Press, *1992*, pp. 57—74.

③ 正如对于大多数犹太学者而言，所谓犹太教与犹太文化直到前几代人以前，其内涵也一直都几乎是相同的。从一定角度上也可以说，本书的全部内容都是在宗教—文化意义上辨析诸如此类的两者间的这一传承与差异。

化渊源在文化上的先天性联系。[1] 据沃尔特·拉克的考证，所谓"锡安主义"（Zionism）一词最早是由纳坦·比恩鲍姆首次在政治内涵上予以公开使用。[2] 而这一概念最核质的内涵，从语义上看，最初源于流散犹太人回归"锡安"或"以色列地"[3]的民族愿望。在这里，"锡安"作为耶路撒冷的同义词，进而泛指整个"以色列地"，由是出现了现代语汇里的"锡安主义"这一概念。

犹太复国主义与"锡安主义"

"回归锡安"这一说法最初在公元前6世纪，即犹太人的第一圣殿被毁约50年后开始出现。据希伯来《圣经》所述，当时的波斯统治者居鲁士对流亡归来的犹太人说："在你们中间凡作他（指上帝）子民的，可以上犹大的耶路撒冷，在耶路撒冷重建雅赫维[4]——以色列上帝的殿。"（《以斯拉》1：3）在希伯来《圣经》里，同样也记载了所罗巴伯、以斯拉及尼希米等带领下的几次"回归锡安"运动[5]。但实际上，这种民族整体性的回归渴望只是在第二圣殿被毁的情势下，才成为古代犹太人宗教中的主流趋向之一，并在犹太教中的弥赛亚信仰及末日论思想中得到宗教力量的诠释性支持。因此，除了思乡背景外，"回归锡安"更带有某种乌托邦的性质，这也是古代社会早期特殊环境下，宗教在社会意义上其文化整合功用的一种独特表现。

"回归锡安"

① See Jody Elizabeth Myers, "The Messianic Idea & Zionist Ideologies", *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, pp. 3—13.

② 这是在1892年1月23日晚维也纳的一次讨论会上。[英] 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第1页。

③ 犹太宗教史上所指的"上帝应许"以色列人的土地，其范围大致在红海、地中海到幼发拉底河之间（《出埃及记》23：31）。历史上，犹太人实际拥有的土地一直有所变化，其最大范围大致包括今天的巴勒斯坦地区，以及约旦西部和黎巴嫩南部地区（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Eretz_Yisrael）。

④ 基督教《圣经》为"耶和华"，这里根据犹太教称谓（YHWH）相应更改。下同。

⑤ See Michael Prior, "From Zion to Zionism", *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, 1999, pp. 51—66.

在犹太教后来的历史发展中，“回归锡安”这一民族性愿望最终在有关弥赛亚救赎的宗教思想演化过程中，得以不断地整合与发展。较之现代犹太复国主义这种世俗民族主义复国重建理想，犹太教关乎犹太人救赎问题的弥赛亚信仰主义，无论在理念或是历史实践中都显得更为笼统和久远。对于犹太人而言，传统宗教中所许诺的返乡复国等末日救赎场景是一种绝对理想意义上的完美救赎：犹太民族将从其他民族的长久压迫之中被解放出来，全体流散的以色列遗民将在没有分割的故国土地上重聚一起，并按照托拉在所有层面上的宗教精神重建犹太生活。不仅如此，这一民族自身的拯救也具有普世意义，将为世界上的所有民族带来全人类整体意义上的完全救赎。

犹太弥赛亚信仰主义

显然，在古代犹太人的宗教思想中，对于民族现实生存状况在认知及理解态度上的文化规范性整合，既包含了对现实民族苦难的认知与反思，又包含了宗教思想意义上的完美主义憧憬与遐想。在宗教救赎描述中，这种民族性与普世性的统一既反映了一个弱小民族在现实自我解救能力方面的有限性，也体现了这种状况所导致的在文化整合表现上试图超越现实的理想主义色彩。这一文化规范性影响直至近现代社会依然保持了强大的生命力，20 世纪上半叶，在踏入纳粹德国屠杀犹太人的毒气室之际，虔诚的犹太人依然不忘最后祷告：“我信仰弥赛亚的降临!”

二

这种犹太弥赛亚信仰主义最初主要包含在有关民族拯救的宗教末日论思想及相关的宗教启示录作品中，并在漫长的历史岁月里经历了缓慢的演变与发展。

所谓“弥赛亚”即末日的“救赎者”，源于希伯来语“受膏者”(Mashi’ah) 一词，最早见于《利未记》(4：3—5) 中

“受膏的祭司”这一称谓，原意是指诸如祭司、士师和君王等任何被赋予神的使命者[①]。希伯来《圣经》及相关文献中的弥赛亚观念主要涉及的是夹杂着乌托邦和灾难性层面的重建内容，客观上形象反映了民族宗教衍化过程中现实历史层面与宗教观念层面间的互动与交融。同古代近东其他民族宗教中的末日论相比，古代以色列宗教中的末日论思想主要关注民族自身及身外世界的最终命运，更多强调以色列人与上帝之间的特殊使命性关系（《以赛亚书》6：21）。

最初的“弥赛亚”观念

在这里，一个最明显的特征就是，这一末日救赎思想中的复国重建层面，或者说其民族主义层面，始终同普世主义指向的乌托邦层面互为表里，相互依托[②]。在有关“返乡复国”的宗教话语建构中，“末日的救赎”或“弥赛亚的到来”首先将表现为犹太人在大卫家族手中恢复自己的国家独立，所有流亡者将“回归”故土。“当那日，主必二次伸手救回自己百姓中所余剩的……他必向列国竖立大旗，招回以色列被赶散的人，又从地的四方聚集分散的犹太人”（《以赛亚书》11：11—12）。其次，救赎也将带来一个和平与正义的完满社会，人们将生活在没有刀枪的世界里，各国子民蜂拥云集于以色列人的圣殿之中，共同膜拜犹太人的上帝（《以赛亚书》2：1—4）。这一庄严时代将笼罩着整个人类和动物世界（《以赛亚书》11：6）。[③]

复国重建与普世主义乌托邦

同乌托邦式重建憧憬交织在一起的是诸如最终审判、天堂、地狱及民族奖惩等末日论思想，因而救赎得以实现的末日也是一个完全陷入混乱和骤变的灾难性日子。“当世上所有的

① 古代以色列人从摩西时代起，就有以膏油仪式象征受膏者乃上帝所派之使命者的传统。参阅 Julius H. Greenstone, “The Source & Beginnings of the Messianic Idea”, *The Messiah Idea in Jewish History*, The Macmillan Company, 1955, pp. 13—25.

② 关于这一方面，换个角度，可以参阅汤因比在《历史研究》（中）里有关所谓“未来主义”的理论阐述（曹未风译，上海人民出版社 1997 年版，第 345—359 页）。

③ See Julius H. Greenstone, “Belief in the Messiah & the Messianic Expectation”, *The Messiah Idea in Jewish History*, The Macmillan Company, 1955, pp. 7—12.

人都处于极大的混乱之中的时候，那时间就要到了……邪恶将要增长到你前所未见的程度。你现在见到的统治世界的那个国家，将沦为一片废墟，人烟绝迹”（《以斯拉下》5：1—12）。“那时，正义得以伸张，以色列上帝将惩罚那些激怒过他的人，而以色列也将得以向敌人复仇。在异教徒毁灭后，以色列遗民的光荣将得以重现（《西番雅书》3：8—13）。”[①] 实际上，从对现实政治世界的彻底毁灭，以及对异教徒压迫的天意惩罚等愿望中不难发现，这些灾难性层面的根本立足点仍在于缓解民族整体性现实生存上的苦难。从文化上看，这些都是早期宗教认识论观念在民族文化心理上一种被迫无奈的整合体现。

末日拯救的灾难性特征

值得注意的是，在犹太人的第一圣殿时期，弥赛亚信仰在宗教思想中并不处于中心位置，“受膏者”这一概念本身也并没有后来演化出的诸多内涵。但伴随着民族灾难的一步步加剧，弥赛亚观念开始逐步得到强化。从巴比伦流放归来之际，重建圣殿一度被视为民族复兴的高潮（《哈该书》2：6—9，21—23，《撒迦利亚书》3：8，4：6—14；6：9—15；8：2—13）。当一切最终未能如愿时，有关弥赛亚信仰的观念在启示录作品中出现，并成为主要的关注对象（《但以理书》3：33）[②]。其后，罗马帝国统治下的艰难生活使关乎弥赛亚时代的冥想与激情活跃起来，弥赛亚拯救观在末日论思想中也日益获得其显著重要性。虽然撒都该人坚决拒斥弥赛亚即将到来以及死者复活等信条，但这些却逐渐成为积极干预世俗生活的法利赛人信仰的核心成分。无论怎样，“弥赛亚将在末日到来”的思想始终占据着这一时期的伪经及托名著作的主题。

弥赛亚观念的历史强化

虽然“弥赛亚”的角色已从最初的“受膏者”内涵转化为民族苦难的拯救者，但在整个这一时期，期待中的弥赛亚并未

① See Julius H. Greenstone, “Belief in the Messiah & the Messianic Expectation”, *The Messiah Idea in Jewish History*, The Macmillan Company, 1955, pp. 7—12.

② 同上，《但以理书》以象征手法将“人类之子”转换为一位“弥赛亚”。

被看作是一位神性人物。恰恰相反，他仅仅是一位将从苦难中拯救广大民众的理想化个人。此外，弥赛亚作为救赎者到来这件事本身也不是一种神迹的发生。虽然所有人将接受上帝的主宰地位，而公义亦将盛行世间，但人类的本性并不会因为得救时弥赛亚的降临而发生任何实质性的改变。这一似乎充满悖论色彩的“弥赛亚”定义，从文化意义上恰恰证明，宗教在具体历史的文化整合历程中，作为一种追求超越与创造的文化表现形式，在其对象化的认知与创造过程中，出于原初意义上的一元论思维惯性，往往同时存在着理性与非理性两个层面相交杂的复杂现象。对于犹太教而言，现实理性主义的拯救与宗教理想化的救赎愿望之间存在着某种悖论性质的结合，这一宗教思维态势在其后的喀巴拉式神秘主义整合中继续凸显并发展下去。

弥赛亚拯救最初的非神性特征

在《圣经》里，弥赛亚这一角色曾被暗示给希西家、所罗巴伯，甚至波斯的居鲁士等（《以赛亚书》45：1）众多人物，而大卫王的后裔被视为这一角色的特选对象则始于上帝与大卫立约时的许诺，“你寿数满足、与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位；我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇；我必坚定他的国位，直到永远”（《撒母耳记下》7：12—13，《诗篇》89：35）[①]。此外，当外强威胁时，先知以赛亚和耶利米也都曾预言将有一位大卫家族的国王出现，并荣耀地统治他的国度。毋庸置疑，正如任何一种宗教观念往往都是人类主体对于现实世界的一种认识论阐释或实践论诉求一样，这一时期犹太主流思想中的弥赛亚观念其主旨依然指向民族历史现实层面中的生存问题，是民众渴盼现实拯救的强烈心理诉求在宗教体验与观念层面上的生动反映。对于弱小的犹太民族而言，宗教视角事实上就成为早期民族复兴观念唯一现实可能

不同弥赛亚人物的历史变化

① 在《撒母耳记下》（22：51）中，这种倾向也很明朗，“雅赫维赐极大的救恩给他所立的王，施慈爱给他的受膏者，就是给大卫和他的后裔，直到永远！”

的表达途径[①]。

在第二圣殿时期，犹太弥赛亚信仰的不同发展趋势，也是其最重要的历史性转向，主要体现在死海教团的观点中，这一不同趋势或转向也是当时这个非常活跃的犹太极端启示录群体的主要特征。大多数学者认为，后人所称的"死海教团"属于原则上拒绝世俗生活的艾赛尼派，他们自视为未来后启示世界中的社会核心，其观点可能多少受到古代波斯袄教思想的影响，尤为醒目地带有强烈的二元论和彼世强调色彩。死海教派相信，在一位弥赛亚人物"光明王子"与"黑暗使者"之间必将会有一场最终的决战，"但这些灾难与过去的不同，这次灾难很快就将以存到永远的拯救的来到而告终。"[②] 显然，这里强调的并非尘世间的民族救赎，而是神性审判的日子。事实上，有关"人类之子"这类自然救赎者的思想，在包括早期基督教派别在内的一些团体中亦发展起来，但在当时这些观念都在犹太人的主流思想之外。

死海教团的神性拯救转向

第二节 喀巴拉与犹太弥赛亚主义

一

根据索伦教授[③]的研究，犹太弥赛亚主义和喀巴拉之间最初并无内在的直接关系。在很多世纪里，宗教神秘主义者对弥

① 例如，犹太起义领袖巴尔·科赫巴就被阿基巴拉比宣布为弥赛亚。

② ［美］西奥多·加斯特译：《死海古卷》，商务印书馆 1995 年版，第 346 页。

③ 即格肖姆·G. 肖勒姆（Gershom G. Scholem），《犹太教神秘主义主流》中译本又译为格舍姆·G. 索伦，为行文方便，权且保持一致。

赛亚思想毫无兴趣，早期的喀巴拉神秘主义亦并没有具体的弥赛亚信仰内容。默卡巴神秘主义者[①]沉溺于神性世界的结构之中，专注于自我灵魂的飞升体验，因而对加速救赎到来的任何个人或群体的历史性努力没有兴趣。在古代后期弥赛亚期望相当强烈的很长时间里，犹太神秘主义者似乎从历史背景中消失，而弥赛亚观念本身也丝毫没有神秘象征范式的沉思成分。此外，严格说来，公元 12—13 世纪阿什肯纳兹人的“虔诚者”运动并不是一场有组织的宗教神秘主义运动，它的最大成就在其所倡导的道德体系和通神论思想上，其主要人物的神秘思想或道德说教中，也没有包含弥赛亚因素，而“虔诚者”耶胡达本人就坚决反对任何计算弥赛亚来临时间的想法。[②]

喀巴拉与弥赛亚主义最初并无内在直接关联

同样令索伦教授感到费解的是，即便十字军两个世纪不间断的迫害浪潮也竟然没有为这一时代催生一部启示录作品。在最早的喀巴拉著作《光明之书》或 13 世纪普罗旺斯格罗纳的喀巴拉学派著作中，也都几乎找不到弥赛亚因素。阿布拉菲亚的“先知喀巴拉”执著于探寻个人获取神秘启示的方法，这种贵族化的神秘学识对现世的弥赛亚救赎自然毫无兴趣。尽管已有研究表明，13 世纪末出现的喀巴拉巨著《佐哈尔》当中的弥赛亚因素比过去认为的要更重要一些[③]，但无论如何，事实仍旧是喀巴拉在 13—14 世纪里并没有激起任何一次犹太弥赛亚运动。

如何解释这一看起来似乎匪夷所思的奇怪现象？首先需要对宗教神秘主义的发生本质作一番探讨。

在一定意义上可以认为，任何宗教神秘主义的原动力无疑同样源自个体内心深处对世界或存在本真的终极感悟或渴望。

---

① 即“降落到王座上的人”。

② ［德］格舍姆·G. 索伦：《犹太教神秘主义主流》，涂笑非译，四川人民出版社 2000 年版，第 86 页。

③ 它不仅以“上帝与其显现”的分裂或“放逐”来象征以色列的放逐，其弥赛亚神话中关于救赎时代的启示录内容也涉及弥赛亚以及西缅（Simeon）拉比和他的教派在救赎过程中的作用。

从远古人类以神话范式表现出的一元论思维角度看，人自身在灵性意义上原本与世界万物融为一体，并不存在后期所谓对象化的认识模式，后者本身其实只是一种思想的偏好或倾向而已。从所谓的理性角度分析，作为有限存在的个体，在认识论上，主客体之间不可能达到终极一致。在存在意义上，世界或人的存在本身最初本无所谓理性，这也是所谓神秘主义认知范式不可诋毁之合理性的根本所在（虽然对其自身而言，它是前理性的，并不依寄如是种种诠释）。作为认识层面外化的思维载体，语言本身即源于这种无法绝对一致的认识过程中，具有反映这一悖论特征的难以辨析或把握的模糊性，其本身的变化发展同时即反映了认识过程中无奈的流变，这也是宗教神秘主义者常借悖论之助的缘故。

宗教神秘主义认知范式

历史上宗教神秘主义者常常显得尤为引人注目的根本原因，其实更多地在于其所遭遇的社会历史层面的诸多因素。他们往往被视为“异端”的具体原因首先在于，由于宗教这一文化形式在规范型整合角色上的自在性，个体原发的自觉宗教体验与正统宗教体制的自在性层面之间常常形成持续的张力，这也是历史上各种神秘主义派别往往一方面隐遁于宗教社群或思想主流之外；另一方面又恰恰是宗教本身最忠实成员，乃至精神内核的根本所在。从宗教的文化维度看，神秘主义者恰恰是宗教精神最纯正的代表，体现了人类最本真、最朴素的宗教气质。某种意义上，如果说宗教思维范式的关键要在关乎心灵不能把握之物的启示中去寻找。那么，对于所谓理性化的思维而言，所有宗教都建立在神秘主义这一悸动的灵魂之上，都是活生生的、具体的历史真实。

异端和神秘信徒的精神意义

众所周知，犹太神秘主义的表现核心是其神秘主义象征体系。在喀巴拉历史上，《光明之书》以及 12 世纪后期盲人以撒所采用的象征主义方式，成为犹太神秘主义信徒的标准语言，并在经典著作《佐哈尔》的时代里获得了最充分的发展。之所

以采取这种诠释方式的原因在于，喀巴拉信徒虽然承认希伯来《圣经》是全部真理的源泉，西奈神启反映了永恒的真理，但同时他们坚信真正的真理不可能通过词语表达，因为后者只代表了人类感性或智力所经验的东西，如果真理超乎人类感性或逻辑之外，就不能被语言所表现。他们坚信，《圣经》词语中包含着神示的真理，但其所代表的并非感性现实，而是以某种复杂方式象征着的、从根本上超越于词语之外的神秘真理。喀巴拉信徒的任务就是通过忠诚地钻研，获取神所启示的真实真理。

神性真理与神秘主义象征体系

在探寻神秘知识的方法上，他们一直在经典诠释和个人启示之间徘徊。前者将《圣经》和《塔木德》著作视为某种神秘象征，试图通过对它们的诠释获取真正的神秘真理，而后者则毫不掩饰地通过异象、梦幻、启示或直观等纯粹个人宗教体验，直接获取最本初的神秘发现。除早期《宫殿书》和默卡巴信徒倾向于后者外，后期喀巴拉信徒本质上虽不乏这类宗教指向，但大体倾向前者[①]。

喀巴拉对弥赛亚问题的忽略

因此，从犹太神秘主义认识论和研究方法出发，不难理解其主要兴趣在于前历史的创造时期或后历史的救赎时期，即历史存在的起点或终点。由此，人们可以理解，在直到15世纪后期的前三个时期里[②]，犹太神秘主义其实在犹太教中并不占据中心位置。可能的解释似乎只能是由于这些神秘信徒的知识或兴趣集中于前历史的创造过程，而非未来的弥赛亚救赎过

① 喀巴拉的原意即是“传统”。

② 犹太教神秘主义在公元2世纪左右就已存在，其历史发展过程大致可以划分为五个阶段：（1）古代后期塔木德时代发展起来的古代犹太神秘主义派别，其观点主要反映在《宫殿书》和默卡巴异象中；（2）12世纪下半叶至13世纪上半叶出现的欧洲早期犹太教神秘主义派别，即中世纪阿什肯纳兹哈西德思潮或运动；（3）13—15世纪发源于西班牙并传至欧洲和东方其他国家的喀巴拉神秘主义；（4）西班牙大驱逐后，16—18世纪以巴勒斯坦萨菲德为中心的喀巴拉运动，包括卢里亚喀巴拉的传播和萨巴泰运动；（5）18世纪出现的哈西德运动，以及近现代以来，乃至当代的哈西德、非哈西德和反哈西德的喀巴拉学派（参阅刘精忠《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》，《长安大学学报》2002年第4期）。

程中。

从认识论和社会历史角度分析，结果恰恰相反，犹太神秘主义自出现伊始就并非犹太教中的一种边缘性角色。虽然神秘主义者试图将他们获取的神秘知识与大众之间保持距离，但他们中的许多人同时也是正统犹太教社会中的核心成员。《宫殿书》与默卡巴神秘主义著作以阿基巴、以实玛利拉比和其他《密西拿》时代先知的托名出现，本身就暗示这些神秘信徒在思想与文化上并非处于远离《塔木德》和《密得拉西》传统的边缘地带。此外，中世纪阿什肯那兹"虔诚者"运动的推动力主要来自德国最显赫的卡罗尼米斯家族学派，而狭义上最早的喀巴拉学派，普罗旺斯的亚伯拉罕·本·大卫拉比学派，以及纳曼尼德（Nahmanides）为首的西班牙格罗纳学派，都是那一时代哈拉卡学术的先锋，其领导人也是当时的犹太宗教领袖。《塔木德》和《密得拉西》对神秘知识的普遍引用也说明在古代后期至少有一部分犹太教领袖同样对神秘主义冥想抱有浓厚兴趣。

喀巴拉信徒在社会学意义上的影响

公元 12 世纪后期，犹太神秘主义对社会与文化的影响逐渐显露。当时神秘信徒所做的许多道德短训虽然并不反映他们的神秘观点，但至少说明他们认为普通民众可以并且应当接受这些说教[①]。从 16 世纪起，喀巴拉信徒开始公开出版充满神秘象征术语的喀巴拉道德作品，到 17 世纪，这种神秘象征主义已在希伯来布道文学中占据了统治地位。[②] 依靠神秘道德作品这一载体，喀巴拉逐渐渗入犹太人的日常宗教和道德实践中，并在 17—19 世纪中演变成为犹太宗教文化中的主导性因素。在这一过程中，喀巴拉的神秘诠释赋予传统宗教戒律与道德标

喀巴拉影响的历史性转折

---

① 中世纪阿什肯那兹哈西德和格罗纳的喀巴拉信徒都创作过一些对当时犹太文化极富影响力的道德作品，诸如虔诚者耶胡达的《虔诚者之歌》和约拿·格隆迪（Jonah Grondi）拉比的《悔恨之门》（Sha'are Teshuvah）。

② See Moshe Idel, "Messianism & Kabbalah, 1470—1540", *Messianic Mystics*, Yale University Press, New haven & London, 1998, pp. 126—153.

准一种魔力般不可抗拒的价值与意义，而犹太弥赛亚主义也同样受到这股思潮的强烈冲击。

二

卢里亚喀巴拉第一次实现了犹太神秘主义与弥赛亚信仰主义之间真正的结合。

喀巴拉与犹太弥赛亚信仰的结合

在 1492 年西班牙大驱逐的阴影笼罩下，对于犹太人来说，无论群体或个人的命运似乎都只能是一种灾难性的“未被救赎”的存在。现世救赎期盼中无法逃避的灾难性使末世论的弥赛亚思想开始占据卢里亚喀巴拉的中心位置。相对于神秘主义者昔日所追求的与末日救赎无涉的“启示之路”，喀巴拉信徒从对创造起点纯粹贵族化的个体体验，第一次转向了现世和末世的时空范畴，转向对民族现实问题的理论阐释与证明。本质上，这一前所未有的转型努力同样是以一种内在的宗教神秘主义思维方式完成的。

卢里亚喀巴拉体系主要包括三个概念：“上帝的收缩”(Tsimtsum)、“容器的破裂”(Shevirah) 和“修复”(Tikkum)。在卢里亚的宇宙发生学中，创世始于上帝自身的“收缩”，通过向内收缩或退入更深的自身之中，上帝为世界的产生在自身内挤出了一个原始空间。但随后，从上帝身上流溢的光在进入这个原始空间时发生了灾变，由于光的冲击力太强，有些地方圣光击碎了上帝为保证不同流溢层秩序而特制的“容器”。为拾起这些失落的圣光或“火星”，必须对破碎的“容器”进行“修复”。

卢里亚喀巴拉的概念及诠释

在卢里亚的象征性诠释中，“收缩”、“破裂”和“修复”成为对整个存在历史或犹太民族命运的神秘主义注解。创造之初，上帝自身的“收缩”就是上帝自身的一种自我放逐，因而宇宙存在的第一次行动就是一种放逐，这和犹太民族的命运是

一致的；"容器的破裂"反映了上帝创造过程或历史中不可避免的灾难性，"未被救赎的存在"本身就不可避免地具有灾难性，这是犹太民族无以回避的命运；而历史就是上帝为"修复"破碎的"容器"以拯救"失落的神光"而进行的不懈努力。核心思想是真正的神性统一不在创造开始的过去，而在"修复"完成后的末日，因而宗教意义上相对于未来的精神完满可以使个人灵魂的神性救赎进入现实历史活动之中。

按照卢里亚的说法，在亚当之后，上帝将"修复"任务交给了他特选的亚伯拉罕和以色列民众，完成"修复"也就是结束放逐的命运，结束整个世界、宇宙和民族的放逐。这项使命不仅赋予人决定自身命运的关键作用，同时也决定世界、宇宙以及事实上的神性世界命运，甚至上帝的真实统一也要靠人的努力来实现。而宗教生活则是完成使命、实现人自身和上帝之救赎的主要途径。每一条律法、德行甚至每一次思想或念头都是这一持续不停的努力过程的一部分。犹太人生来就是这一神圣使命的一部分，即使皈依其他宗教也无法改变。这样，通过与犹太教生活与行为规范的接轨，卢里亚喀巴拉给了犹太人"未被救赎"的生活新的意义和目的。

内外双重诠释意义

正如犹太神秘主义在历史上通过神秘诠释为宗教律法做出合法性论证与支持一样，通过对现实历史要求的神秘理论阐释，卢里亚喀巴拉使犹太弥赛亚信仰中压抑已久的外在现实性层面第一次得到了宗教神秘理论的支持与认可。喀巴拉同弥赛亚主义的历史性结合，一方面使弥赛亚救赎信仰中的现实性外在层面获得了宗教内在认识论统一性思维模式的认可，通过使人成为现实历史中的主角，在犹太人内心深处激起强烈的弥赛亚期盼；另一方面，犹太弥赛亚主义中久已存在的模糊的宗教内在性超自然思维层面，通过神秘主义的解释以及由此引发的广泛影响得以凸显并沉淀下来。至此，死海教团弥赛亚救赎中对彼岸色彩的强调终于成为犹太弥赛亚思想中的主流。

这种对犹太弥赛亚主义的创造性诠释，其根本在于：它所认可的救赎本质是以个体或全体的宗教行为为基础的神秘内在，而非现实历史中个体与民族救赎的外在层面。它通过假定宗教内在层面的救赎与现实外在层面的历史救赎完全一致，缓解了“未被救赎”的存在中的情感痛苦。所以，在获得巨大成功的同时，也积蓄了爆炸性的能量。

诠释性假定及其历史性失败

对于这种“内在救赎”与“外在救赎”完全一致的喀巴拉理论来说，17 世纪的萨巴泰弥赛亚运动给予了无情的致命一击，在残酷的历史现实面前，犹太人虔诚的宗教热忱所寄予的弥赛亚救赎厚望被迎面泼了一头凉水。对背教弥赛亚从“不洁”中凯旋的期盼，也很快变成了彻底的绝望。不久，一种绝望中的自我圆说将“背教”解释为弥赛亚亲临“恶之王国”，以拯救跌落在那里的上帝的神光或“火星”。与之对应，犹太人生来就注定要成为马兰内[①]，只能“踏着羞耻的外衣”寻找救赎，通过“恶的冲动”去爱上帝，这虽然是一种“罪”，却是一种“神圣的罪”。

救赎冲动的内向性释放及影响

在背教弥赛亚之后，个人或群体的救赎在外部现实历史生活中已暂无可能，犹太人内心深处强烈的弥赛亚冲动只能选择转向个体宗教层面上的内向性释放，这种扭曲的神秘主义诉求缓解了马兰内及其后代的宗教心理压力，却无法见容于正统犹太教，其异端命运可想而知。在救赎的宗教内在层面与现实外在层面无法一致的情况下，这种竭力肯定前者而否定后者的宗教心理和价值倾向，显然具有明显的悖论性质。实质上，所谓“萨巴泰异端”反映了犹太弥赛亚主义在卢里亚喀巴拉之后，凸显并凝固的宗教超自然性认知与创造维度之间的矛盾性，而对救赎之内在性层面的强调，则成为犹太弥赛亚主义历史存在

① 马兰内（Marrano）：在西班牙和葡萄牙，对有犹太教化嫌疑的新基督徒的贬损性称呼。也用来指散居在外的西班牙或葡萄牙籍的犹太后裔。参阅［以］埃利·巴尔纳维主编《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，一书词汇表。

中最深邃处的灵魂。

从社会历史角度分析，萨巴泰异端反映了犹太弥赛亚主义中宗教超自然维度与现实维度间的历史性融合与交织。对异端行为的执著辩解与粉饰表明犹太民众拒绝承认弥赛亚救赎中宗教内在与现实外在层面间的不一致，拒绝割裂救赎在宗教传统与历史现实间的有机联系。因而，与基督教通过弥赛亚救赎观念的灵性化（即个人灵魂的救赎）将救赎从历史王国搬到宗教的心理王国不同，犹太弥赛亚主义在历史中始终坚持救赎同时也必须是一种外部的历史事件，它不可能接受将救赎仅置于个体灵魂之中而忽视其民族、社会和宇宙层面的态度，[①] 这样一种价值取向的宗教诠释不符合犹太民族特殊苦难历史所激起的心灵情感需要，对其而言，民族主义与普世主义信念在宗教内在的超自然统一性思维模式中是完全一致的。

无论如何，萨巴泰时代的“救赎”体验已成为放逐时代民族意识中无法分离的组成部分，犹太弥赛亚主义宗教内在与现实外在层面的有机结合凝固成为整个民族思维中的特殊传统。究其根本，任何一种宗教文化观念，无论它究竟能以什么样的视角或方式予以表达，最终都是现实人类存在状态的具体写照。对犹太教而言，问题在于：这种以宗教内在层面为核心或根本的弥赛亚主义在历史现实中，事实上无法应对信仰层面与现实层面不可分离之统一性的挑战。相对于这一悖论，现代政治复国主义运动是对犹太弥赛亚主义宗教维度所有矛盾观点的彻底背弃与出走，它无意于任何宗教范式中的超自然干预，只依赖现实历史实践中以人自身为根本的自然拯救。

犹太弥赛亚救赎信仰的内在矛盾性

① Joseph Dan, “Scholem’s View of Jewish Messianism”, *Modern Judaism*, Vol. 12, May 1992, p. 121.

三

作为一场狂热的大众化信仰复兴运动，18 世纪始席卷东欧波兰、乌克兰等地的哈西德运动对近现代犹太教发展具有深远影响。

在犹太弥赛亚救赎问题上，这场运动采取了一种两分的办法。对于哈西德领袖而言，救赎被分为“个体灵魂的救赎”与“弥赛亚的救赎”两部分，前者依赖信徒个人虔诚的宗教行为得以实现，而后者则是由上帝单独完成的伟大使命，因此，与个人的任何努力无关。[①] 通过消除卢里亚喀巴拉中弥赛亚主义所透出的末日论气息，哈西德运动回避了那种宗教虔诚可以影响现实历史进程的危险假设，由此，既保留了犹太弥赛亚主义中的宗教内在性层面，又消除了重蹈萨巴泰运动覆辙的危险，取而代之的是号召信徒全身心地投入虔诚的宗教体验之中。

哈西德运动的两种救赎区分及效果

对于这场将犹太弥赛亚冲动转向内在宗教狂热的大规模信仰复兴运动而言，柴迪克信条自运动伊始就为它在行为及体制上准备了良好的框架或规范。哈西德信徒自己虽然不能，但却可以通过靠近他的导师、伟大的圣徒“柴迪克”达到那种心中时刻拥有上帝的“依恋”（Devekut）状态。在这种绝对的宗教狂热中，甚至日常生活中柴迪克品尝过的食物亦有助于接近神的圣洁，而迷狂的祈祷较之研习托拉，更有可能达到对上帝的这种“依恋”状态。

行为及体制框架

显然，哈西德运动所理解或诠释的弥赛亚主义事实上已同民族整体或个人的现实流散生活无涉，更不可能发生冲突。在这里，救赎仅仅是个人灵魂深处的事情，而非那种末日的弥赛亚救赎或千禧期望。通过鼓励信徒全身心关注于个体自身的宗

---

① Moshe Idel, “Hasidism: Mystical Messianism & Mystical Redemption”, *Messianic Mystics*, Yale University Press, New haven & London, 1998, pp. 212—247.

教体验行为，哈西德运动缓解了萨巴泰运动曾经带来的痛苦回忆与迷惘，成功地消解了犹太弥赛亚主义中相对于宗教虔诚的危险外在层面，避免了萨巴泰或弗兰克之类异端运动的再次出现。总的看来，哈西德圣徒最终成功地以一种鸵鸟的方式，回避了卢里亚喀巴拉以来犹太弥赛亚主义中内在宗教救赎层面与外在历史救赎层面间的窘困。对犹太历史而言，冲突在现实这片无垠的沙漠中暂时被埋入了信徒们不可名状的喜悦之中。

对内外救赎冲突的鸵鸟式化解

近代席卷东欧一半以上人口的哈西德运动首先改变了犹太人的日常宗教生活，在某种意义上，实现了信徒“个人生活的神秘主义化”。通过对宗教体验的全身心投入，以及在行为体制上的规范作用，东欧犹太人的宗教生活处于一种近似于原初信仰复兴的勃勃生机之中。信仰或其可能的观念通过具体神秘主义修行方式上的共同体验，在整个民族精神中进一步苏醒或成长。从文化的视角看，近现代哈西德运动实现了整个民族精神上的喀巴拉化，或如马丁·布伯所言，喀巴拉成为一种民族精神。也许这恰恰反映了犹太弥赛亚主义作为犹太人信仰之一的核质意义。

个人生活的神秘主义化

第三节 救赎与禁令

一

我们已经看到，犹太弥赛亚主义在很大程度上，其内在的宗教超自然性维度应归功于喀巴拉历史上的重要影响与贡献（这种宗教内在性成分并非自始就占据着主导地位）。与此同时，就正统的拉比犹太教而言，总体上，它并不鼓励关注来世

或惩罚，对于救赎时代到来的必需条件，除了宣称所谓“大卫之子”将在全恶或全善的时候到来之外[①]，最引人注目的，是所谓犹太民族在此问题上的“三条誓约”，即不可强迫末日救赎的降临，不可在时机未到的情况下上耶路撒冷，以及不可反抗世界其他民族等。这种种限定性禁令，一言以蔽之，突出反映了传统犹太教对于弥赛亚救赎消极被动性的强调，是文化心理上对于现世拯救问题既渴盼、又畏惧的双重矛盾心理的反应。这种消极被动性的救赎传统既是一种宗教情感与理论上明显的悖论体现，也反映了宗教在文化规范性整合上的历史演变。

正统犹太教的“三条禁令”

所谓的三条限制性誓约大概同早期宗教叙述中以法莲子女的传说有关[②]，但最早确切出现于公元6世纪西缅·本·梅各斯·科恩（Simeon ben Megas ha－Kohen）的诗歌作品中，其时只有两条，其一是“不可强迫未来的末日降临”；其二是“不可反抗四个王国”[③]。迈蒙尼德也许是第一个以这种誓约来约束犹太人回归冲动的拉比。由于害怕也门犹太人受到所谓“弥赛亚”的鼓动后群体回归圣地，他以各种方式竭力加以劝阻，以免导致外族统治者的政治迫害。迈蒙尼德在其信函中诠释说，所罗门早已预见到由于流散时间的延长可能导致某些人在预定的时间之前就急于结束流散生活，但他们最终可能会死亡或遭遇灾祸。显然，他这种消极的预防性诠释更多只是宗教

历史起源

① Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism*, The Jerusalem Publishing House, Israel, 1989, p. 482.

② 在犹太教宗教诠释中，以法莲的孩子们因为在时间不成熟时就自埃及上耶路撒冷，结果最终大多战死，“安亚拉比说：…… ［以法莲的孩子们］集合到一起，上了战场，他们中的许多人都死了，为什么？因为他们不信上帝，也不相信他的拯救，因为他们不守末日和誓约，‘不要惊动、不要叫醒我所亲爱的。’（《雅歌》2：7）” Yaakov Blidstein, “The Exsodus from Egypt of the Children of Ephraim: Further Discussion” (in Hebrew), *Mehkerei Yerushalayim be－Mahshevet Yisrael* 5 (1986), 6: 2, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 212.

③ 指巴比伦、米提亚、波斯及希腊，《但以理书》认为在这四个王国之后就是上帝统治世界。

思想在社会政治意义上的整合表现。

实际上，在穆斯林征服时期（634—1099），犹太人的返乡运动（即“阿利亚”）[①] 并没有成为某种宗教规范性行为，在现实中也很少见。而个别犹太人的“阿利亚”直到 12 世纪仍未成为一种习惯性行为，更谈不上集体回归。但这种以限制回归的方法表现出的对救赎冲动的压制，受到了卡拉派[②]的坚决反对。到公元 13 世纪，在犹太圣贤之中，“阿利亚”成为在“圣地”获得更大宗教修行或完满（而非救赎或神秘企盼）的普遍性行为。

“阿利亚”及其不同诠释立场

但这一时期，德国的以利扎·本·摩西（Eliezer ben Moshe）拉比强烈警告，由于“圣地”等同于西奈，在前弥赛亚时代前往“圣地”将导致神性层面上的危险及亵渎性后果。在这一宗教性诠释里，流散被诠释为历史现实的体现，而“以色列地”则成了末日救赎中的乌托邦。几年后，当格罗纳的喀巴拉领袖以斯拉以“上帝显现的流放”这一神秘诠释呼吁犹太人平和地接受流散生活时，摩西·纳曼尼德却在相同的时间、相同的地点坚持强调，“在任何一代我们都不把（圣地）丢在其他民族手中”[③]。因而，将定居“圣地”首次诠释为一条明确戒律，赋予“以色列地”在历史时空中的绝对中心地位。

到公元 14 世纪，当纳曼尼德的这一积极主张逐渐广为人知之际，反对回归“圣地”的“三条誓约”又被拉比们不断提及，并开始进入哈拉卡的讨论范畴。由此，对于弥赛亚信仰中最基本的回乡层面，犹太教内部形成了两种对立态度：一种出

① “上升”之意，指犹太人向他们在以色列的“应许之地”移民。

② 意为“圣典之民”，该派反对《塔木德》时代的口传律法，提倡回归《圣经》并将之作为神圣律法的唯一源泉，反对加昂的哈拉卡权威。

③ Nahmanides, addenda to *Sefer ha-mitzvot of Maimonides*, Mitzvat Aseh 4 (printed with Maimonides' *Sefer ha-mitzvot* [Jerusalem, 1959], 2: 42), cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 219.

于宗教戒律上的完满考虑而支持回归故土；另一种则鉴于弥赛亚救赎观及对侵犯圣灵的宗教恐惧而反对回归。实际上，宗教拉比们的心态是矛盾的，他们往往既允许个别的宗教目的的回归，又反对群体性的现实历史性移民回乡运动。

15 世纪下半叶，当卡斯提尔（Castile）[①] 出现弥赛亚狂热引发的大规模“阿利亚”浪潮时，由于担心外界的不利反响，特别是由此引发的针对性反犹行动，有关回归的“三条禁令”性诠释已不仅针对犹太人群体的大规模“阿利亚”运动，而且也开始直接公开反对个人以宗教修行为目的的“阿利亚”行为。

“禁令”的流行

到 16 世纪，移民意大利的西班牙拉比约瑟夫·德·莱昂（Joseph de Leon）甚至试图禁止个人的“阿利亚”行为，“除了摩西、约书亚和大卫时代，以及以色列家族还没有从其土地被驱逐的那些日子以外，继承圣地并居住在那里的戒律并没有被遵循。但是，在他们被驱逐之后，这一戒律在直到弥赛亚到来之前，并不对后代具有约束力。恰恰相反，根据婚书训言结尾（的要求），我们被命令不要以征服圣地来反叛（其他）诸民族（的统治）……不要上哭墙去。至于纳曼尼德声称圣贤将征服（以色列）土地视为一种义务之战，这一声明指的是将来我们不再被其他民族征服的时候。但至于他声明圣贤忙于夸张地赞美在圣地居住的行为，这只是特指圣殿竖立的时候；然而，现在并没有在那里生活的戒律。”[②] 但禁止“集体前往以色列地”并不必然同此有关，例如君士坦丁堡社团的阿什肯纳兹拉比塞缪尔·约菲（Samuel Yoffe）就坚决反对任何没有神启性质的自然回归努力。

15 世纪末从西班牙开始的大驱逐运动使得寻求流散生活的

---

① 中世纪西班牙中部的一个王国。

② Isaac de Leon, *Megillat Esther on Maimonides' Sefer ha -mitzvot*, *Mitzvat Aseh* 4 (Jerusalem, 1959), pt. 2, p. 42, ibid., pp. 222, 223.

宗教意义愈发显得不可或缺。对于“不得反抗异族统治”的誓约，喀巴拉信徒亚伯拉罕·加兰特（Abraham Galante）的神秘诠释认为，犹太人的反抗本身由于违背了流放生活中的政治及宇宙秩序，也就等于反对“上帝之神性”[①]，所以无论在现实层面抑或精神层面，都不得反抗异族统治者。而按照布拉格的犹大·勒夫（Judah Low）的神秘诠释，犹太人是属于另一个神圣秩序中的存在，流放正是同尘世秩序在形而上的存在意义上的疏离，在一个未被救赎的世界里，流散这一非正常状态恰是以色列选民的“正常”状态。一句话，流散象征着世界秩序所发生的变化，而以色列正为此付出神圣的代价。17 世纪的以赛亚·霍罗威茨（Isaiah Horowitz）拉比则强调，流放使得以色列的罪得以同上天世界相隔离，因此犹太人必须忍耐和接受这一现实。

对禁止返乡的宗教强化

二

近代西欧解放派以及正统派犹太人虽然也常以这一禁令性约束，来反对任何集体的“阿利亚”行动或其他历史性政治努力，但所谓“誓约”只是传统犹太教范围内的一道神学论题，在犹太历史上并不占据绝对中心位置，也不具有任何强制力。实际上，这也是在恶劣的生存环境中，一个弱势民族的宗教规范性整合功用所表现出的自我保护色彩。作为苦难命运里一种无法自信的民族整体性心理的表达方式，它以自我主动制造同梦想之地的距离感，缓解了自身对于现实救赎既渴盼又恐惧的矛盾心理，突出反映了传统宗教在民族性复国重建愿望上的被

“禁令”的非强制性及其功用

① 在早期喀巴拉作品和《佐哈尔》中，世界的产生是因为永恒的“上帝”产生了在他自身之外创造一些事物的愿望或意志。后来，卢里亚认为，既然上帝就是一切，除他之外并不存在任何空间和位置，他怎么能想到在自身以外进行创造这个问题。由此，他提出了上帝自身向内收缩的喀巴拉理论。参阅前文。

动性特征。这也是宗教认识论模式上满足人们文化心理需求的一种常见方式，在犹太人群体对现代犹太复国主义的宗教回应上，这一文化心理态势又将折射出来。

近代以来，随着启蒙、解放运动以及新的种族反犹主义浪潮的出现，犹太人的返乡复国思想受到改革派及现代政治复国主义运动的激烈冲击。对于改革派在包括“回归锡安”等诸多宗教观念、仪式方面所作的结构性调整，如果说这些只是更多出于应对外在的现代性压力，那么对于置身新时代的犹太教而言，以世俗民族主义为根本指向的现代犹太复国主义，则是一次根本性的颠覆。在此之前，传统犹太教救赎主义信条的文化整合事实上未能在现实历史层面，解决犹太民族的实际生存问题。不言而喻，这种多少自圆其说的宗教诠释体系，一方面对于犹太人的苦难心灵确实具有缓释作用；另一方面它对犹太人的现实拯救努力，自始至终产生的只是一种阻滞的，甚至耻辱性、灾难性的后果。

传统禁令遭遇的现代性压力

在启蒙运动与法国大革命思想的影响、特别是种族反犹主义新浪潮的反作用推动下，自身物质与精神力量日益壮大的犹太群体开始批判继承和发展了传统宗教文化中的复国观念。法国大革命的自由民主思想以及德国思想界的哲学革命为犹太人的物质与精神解放带来了真正的新天地，相当部分的犹太人在自身意识中逐渐将个体自我从传统宗教群体认同中异化的神性归属中解放出来，实现了认识论范畴从神本主义主导向人本主义的根本性突破。这种根本性的世俗化取向实现了犹太人个体意识的独立这一精神上的第二次觉醒。以此为基础，犹太复国主义者以近代欧洲民族主义理论为基础，将民族性认同基础从对共同宗教伦理一神论的认同方向，转换为以现实层面语言、土地、主权及文化等为标准的现代民族主义认同方向，实现了民族认同从宗教神性世界的异化指向到活生生的人性生活世界的转换，而犹太人的民族存在也终于不再像幽灵一般。

新的犹太民族主义认同

三

纵观历史，犹太弥赛亚信仰主义首先是一个历史范畴，经历了漫长的历史整合过程，喀巴拉神秘主义在其范型过程中发挥了不可替代的实质性内在影响。从弥赛亚救赎方向的内外转换来说，卢里亚体系宣扬了宗教内在超自然救赎和外在历史自然救赎间的一致，其神秘理论诠释以宗教的精神支柱方式强调了救赎的神秘内在特征。而萨巴泰运动则以它特有的悖论方式，强化了卢里亚学说所假设的这一内外一致的救赎传统。其后的哈西德运动在规避这一危险假设的同时，不仅使神秘主义因素渗入犹太信徒的弥赛亚期望之中，更融入了整个东欧犹太人的日常生活[①]。

犹太弥赛亚主义的历史性特征及喀巴拉影响

犹太弥赛亚主义的发展，归根结底，其核质是一种宗教观，具体体现了历史上宗教在民族情感与不懈努力上的规范性整合。从宗教在认识论与方法论维度所特有的本质性特征看，宗教内在的超自然性指向或因素并非自始就占据犹太弥赛亚信仰的主导地位，但喀巴拉却使之具备了彻底末日论的超验性质。每一流派的喀巴拉体系无论赋予犹太人弥赛亚祈求什么样的解决方案，其根本都是从个人灵魂或民族的内在超验性救赎角度出发。实际上，作为宗教精神最纯粹的代表，喀巴拉历史上对弥赛亚观念的神秘诠释同其对律法的理论诠释一样，都不可能去除其精神中的超验性宗教核质。

宗教性核质

就现实意义上的历史而言，宗教神秘主义者个人超验的、前历史的认识论维度往往无法回避与历史世界的激烈冲突。同样，在犹太弥赛亚主义中，内在的宗教救赎与外在的历史救赎之间也存在着这样的悖论关系，并在宗教历史上夸张地反映为

悖论根源

① 正如《佐哈尔》被视为弥赛亚进程中不可缺少的一部分，弥赛亚期待或祈祷也渗入犹太日常生活。

一种凸显的张力。究其根本，这种独特的悖论特征源于宗教的文化创造力同现实存在之间的冲突，这种冲突由于认识论维度与方法论取向上的差异而难以调和①。

实质、张力及代价

正如索伦教授所言，弥赛亚主义不仅仅反映了犹太教历史观的基本层面，理解其发展史中的辩证法，更意味着理解犹太教对自身及社会、甚至宇宙历史的观点。在存在意义上看，弥赛亚主义反映了希伯来文化关乎存在之超理性特征的思维范式。历史上，犹太弥赛亚主义反对将未救赎时代的任何人类业绩看作是存在的最终结果。对它而言，人的一切都是暂时性的、第二位的，一切将有赖于弥赛亚的到来得以改变。② 在人所偏向的凸现其主体性独立意识的存在，以及原则上反对这一对象化意识的完整性存在思想之间，存在着一种辩证的紧张关系。犹太教要突破这一悖论，将其弥赛亚思想带入作为“存在”之一部分的现实历史中，其代价是痛苦的，它在文化整合路程中留下的救赎内在性与现实外在性之间的这种内在张力，也就成为近现代犹太宗教思想应对世俗民族主义复国运动时无法抛却的历史资源。

① 这一悖论恰好再次说明，宗教作为一种历史悠久的文化形式，其文化的规范性整合在认知与创造范式上，往往具有多种可能性倾向并列交叉的不确定特征。

② See David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah & Counter-History*, Cambridge, 1982.

第三章　东欧的犹太民族主义

从今天来看，犹太复国主义运动无疑是犹太民族主义的成功表现形式，然而回顾历史，这一结果的产生实际上缘于多种历史因素的作用。虽然作为一场现代世俗意义上的犹太复国主义运动，已经取得了政治目标上的成功，但现代以色列国家的建立却很难被解释为某种必然的或注定的历史事件。历史的事实是：在近代开始前后的相当大的时空范围内，犹太人可能被同化并非一种虚幻的想象或空洞的假设。

犹太民族主义的或然性

一个常常令人感兴趣的话题是，近代的犹太民族主义思潮并没有产生在西欧或中欧地区，那里犹太人的生存环境相对宽松。历史恰恰相反，现代犹太民族主义思想滥觞于东欧的犹太社会，究其原因，近代前后这一地区的犹太社会主要受到三个方面的强烈冲击：（1）传统犹太教喀巴拉神秘主义中复兴的哈西德运动；（2）近代西方社会发展所带来的犹太“解放”和“启蒙”浪潮；（3）随之而来的欧洲现代民族主义思想。

东欧的三大诱因和两种选项

其中，犹太“启蒙”运动或所谓的“哈斯卡拉”，不仅为生活在传统氛围中的东欧犹太人准备了现代性压力，在精神上也为他们提供了两条理论上的文化选项：一条是看起来较为现实可行的归宿，即彻底融入居住国文化中去的“同化主义”选项；另一条就是近代犹太民族主义选项，这是一条潜在的崭新道路。前者一开始多少都是在所谓“启蒙”或“改革”的背景之下，为犹太人准备的一种看起来似乎顺理成章的可能性方

向；而后者作为一种“自然”结果，则发生在“同化”选项本身逐渐恶化，最终变得不再那么富有吸引力，乃至合理性的历史境况之下。

造成近现代犹太人这一最终选择或转变的历史原因并非某种简单的顺序排列。

表面上，除了“启蒙”及“解放”浪潮带来的西方现代民族主义影响之外，新的种族反犹主义的强烈刺激，以及传统犹太教资源中弥赛亚信仰以及“锡安回归”等内容，在特定的历史时空中，也都对这种历史性的选择发挥了关键性的作用。但正是受到这些不同的历史性或文化性因素的影响，现代犹太民族主义从其出现伊始，在思想或文化的“犹太合法性”问题上，就一直存在着诸多本质上难以彻底理清与应对的难题。或许，这也是在关系自身文化未来命运的现代复国主义选项面前，不同犹太群体几乎很难沟通并取得一致的重要原因。

民族主义选项的“合法性”问题

但无论如何，在以现代性为标志的新世界中，犹太人本身已经没有选择，他们不可能一成不变地继续过去的传统生活。某种程度上可以说，在犹太人内部，一切的争执、论战和斗争，其实也都是出于各种层面的不同考量，或者说，都只是对于“传统”这两个字的不同理解和注释而已。

第一节　解放和启蒙时代

一

对于近现代犹太教及犹太生活的发展而言，解放及启蒙运动的价值和意义无疑是十分深刻的。

历史上，在《希伯来圣经》以及《塔木德》之后的漫长岁月里，随着宗教及其他方面各种迫害的加剧，犹太生活及犹太教的发展至少从外在状况上来看，都渐趋凝固下来，总体缺乏通常意义上的转换性创造动力[①]。总的来说，这一漫长历史时期内，犹太教自身在其文化发展的自觉创造性层面表现得相当被动。在许多情况下，充其量只能看作是一种自在的文化存在。

近代以前的犹太生活

在摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn，1729—1786）的时代，犹太社区在相当意义上成了一个死气沉沉的落伍群体。长时间的群体性文化隔离以及反犹主义所造成的歧视与迫害，使得这个群体在面对现代性变化所带来的外部压力时，多少显得惊慌失措，无所适从。事实上，即便摩西·门德尔松本人也并没有深刻认识到这种状况的严重性。因此，当近代以来的犹太解放运动使得犹太人漫长岁月的隔离状态从外部被突然终止，成千上万的犹太人被猝不及防地猛然抛入现代生活的旋涡之中。无论从哪个方面观察，对于刚刚迎接解放时代的犹太群体而言，犹太教本身不仅确定无疑地落后于时代步伐，而且也处于未来不确定的巨大危险之中。

不管怎么说，在时代变迁中，传统的犹太社区还是不可避免地发生了一系列新的变化，纵然这些变化并没有总是沿着人们想象或期望的道路一帆风顺地走下去。

“哈斯卡拉”的气息

伴随着解放和启蒙的号角，东欧犹太人的启蒙运动以“哈斯卡拉”的名称[②]，从东欧的普鲁士、波希米亚以及意大利北部和加利西亚等地，一直传到了俄国。被大众称为“马斯基尔”[③]的启蒙分子满怀热情地号召民众告别中世纪以来死气沉

① 公元2世纪以来，犹太教喀巴拉神秘主义在犹太人的内在精神生活层面越来越发挥着巨大的影响力，这种现象在近代以来的哈西德运动中表现得尤为突出。

② 希伯来语“启蒙”之意。

③ 马斯基尔（Maskil，复数 maskilim），哈斯卡拉的鼓吹者或追随者。

沉的犹太生活，勇敢地拥抱新时代、新生活。为此，这部分人不遗余力地试图通过改革传统教育模式、发行现代出版物以及创造新的希伯来文学等形式，推动犹太人积极融合到现代生活中去[①]。为了自身事业的目标，这些犹太启蒙精英在策略上同俄奥政府在教育等方面积极配合。例如，被称为“俄国的门德尔松”的伊萨克·贝尔·莱文索恩（1788—1860）在宗教问题上是一位保守分子，但他坚信在信仰和理性之间并无冲突，因而强调犹太人应当“在家里是犹太人，在世界上是人！”一些极端的启蒙分子甚至主张犹太人应当接受居住国的语言、服装及其他社会习俗。[②]

在这种气息的熏陶下，传统犹太教的改革问题被提上议事日程。在德国，以色列·雅各布森及塞缪尔·霍尔德海姆（Sammuel Holdheim，1806—1860）等改革派领袖人物，对涉及传统犹太教礼拜仪式的外在环节，做了诸多不厌其烦的精细化的修正或完善[③]。总的来说，通过这些具体仪式细节上大大小小的改革，传统的犹太教仪式至少看起来开始变得“现代”起来，因而对于那些急于投入新时代浪潮的家庭或个人而言，自然具有一定程度的吸引力。

如何评价这场犹太教改革运动则似乎是一个仁者见仁、智者见智的问题。有人强调，不管怎么说，就当时而言，“要对德国改革运动对犹太教的影响做出一番总体评价，是相当困难的。当一些人声称它是19世纪犹太人洗礼改宗的一个中间站时，另一些人则深信它或多或少阻止了犹太人的改宗潮流。”[④]

---

① 这一时期的现代弥赛亚诠释概况参阅 Eli Lederhendler, “Interpreting Messianic Rhetoric in the Russian Haskalah & Early Zionism”, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, pp. 14—33.

② Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

③ 这方面的具体描述参阅［美］大卫·鲁达夫斯基《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版。

④ 同上书，第196页。

但无论怎么说，至少从某些同样普遍的现象来看，改革的进一步深入的确在鼓励或强化着犹太人的同化趋势，这一点绝非危言耸听。

宗教改革与同化可能

在许多犹太人或明或暗地纷纷改宗基督教的背景下，一些人开始反感传统祈祷书中诸如"回归锡安"、重建以色列王国等敏感段落。汉堡的改革者在1819年后的新祈祷书中删除了部分这样的内容，而1843年成立的法兰克福"改革之友协会"则公开拒绝律法的权威性和弥赛亚信仰。实际上，无论后人从各自观察理解的角度可能对此做出什么样的价值评判，不言而喻的是：对于其后犹太民族的历史走向而言，犹太教所经历过的这场启蒙运动，在相当意义上，确实存在着一种"同化主义"的潜在选项[1]。"只有那些保持严格的正统教义、不为现代化的影响所动的人，才能够完全忽略这一代价，不为他们的犹太身份作出任何妥协。……对不遵循教规的犹太人来说（这样的犹太人在解放蔓延之后或者是解放思想的影响扩大之后，很快成为多数派），同化成了适应环境的有效途径。"[2] 或许从最好的角度可以这么说，"犹太人倾向于从他们的隔都遗产中选择宗教原则，而摈弃了他们集体生活中的种族原则。"[3]

二

在解放和启蒙运动的洪流中，犹太人的社会地位和历史命运一时间似乎不可逆转地发生了根本性的历史变迁。在近代人文主义精神，特别是法国革命的推动下，欧洲犹太人随着拿破仑大军的推进，获得了中世纪不敢想象的公民待遇和社会地位

① 在犹太复国主义运动兴起之后，西欧犹太人主体的立场也许更能反映这一存在选项的历史真实性。

② ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第11页。

③ 同上书，第12页。

（尽管这样的改善往往还要留下一些不尽如人意的地方）。然而，犹太解放的深层次原因在于“认识到犹太人同其他公民是平等的，并且从法律上废除禁止及不公，［但］这仅仅是西欧在两个世纪以前才开始具体实现的理想。”[①]

犹太解放的深层次原因

事实上，启蒙运动的思想家也不可能是一群最伟大的哲学家。理性地说，带来犹太解放的深层次原因或许更多在于，“在这个宽容的时代里，人们许多世纪以来第一次开始提出对犹太人的地位进行一些改善。许多人坚持认为，犹太人的落后状况不过是由他们被迫生活的那种压迫环境所造成的。只要给他们一个受教育的机会，允许他们得到更具生产性的职业，把他们当作人，而不是当作贱民来对待……犹太人将很快就能证明他们也是合格的公民。”[②]

一定程度上应当看到，对身处其中的犹太人来说，解放与启蒙不可逃避地具有其被动局限性。在许多方面，“哈斯卡拉”运动不仅显得喧闹无章，而且也留下了许多也许本来就不可能得以彻底解决的不利因素。在政治方面，欧洲犹太人整体解放的快速实现，在行动上端赖于拿破仑本人的军事胜利所带来的国家强制力。他们满怀感激之情地宣誓，“法国……是我们的巴勒斯坦，它的山是我们的锡安，它的河是我们的约旦河。让我们畅饮那些源泉里的水吧；它是自由之水！……”（致《巴黎编年史》的一封信，1791 年）[③] 但即便就拿破仑本人来说，欧洲文化传统上的反犹主义影响也不可能不反映到这位皇帝在具体问题上的策略选择，否则他也就不会召集所谓的“犹太贤士会议”，以确认犹太人对其“祖国”——法国的“忠

启蒙与解放的被动局限性

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 158 页。

② Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

③ ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 158 页。

诚”问题。

同样，尽管几乎所有人都知道俄国犹太人的历史命运相当悲惨，但即使这样，俄国的哈斯卡拉运动还是总体上采取了同沙皇当局合作的立场。一方面，启蒙精英们一度积极参与政府倡导的犹太教育改革等活动，从潜意识上说，这些行为本身多少还是希望能够逐步改善犹太人的生存境遇，并最终享有正常的公民地位；然而，从另一方面即政府方面来说，沙皇尼古拉一世本意上并非在于解放犹太人，而是期望通过改宗，使犹太人成为帝国的顺民，而他本人恰恰也作为“第二个哈曼”[①] 载入了犹太历史图册。接着，继位的亚历山大二世再被犹太人寄予厚望，甚至被某些人比作了“上帝的天使”。虽然这位沙皇的统治相对开明，甚至废除了臭名昭著的俄国农奴制，但对犹太人来说，实际上也只是让他们空抱着一些美好的希望而已。[②]

俄国启蒙运动与当局的合作

理念局限性及历史影响

犹太解放的这一显著特点同样也带来一个多少令人沮丧的问题：犹太人的生存境况虽然一时间得以改善，但“解放”首先建立于纯粹的信仰理念、而非现实的社会历史基础之上，因而就其本身来说，不可能一蹴而就。更为重要的是，“这一解放在更大意义上只能是一种强制推行下的施舍行为的结果，启蒙思想的理性主义主张本身似乎在改变对犹太人根深蒂固的偏见方面影响并不深刻。”[③]

因此毫不奇怪，当拿破仑的军事征服最终失败后，欧洲犹太人的历史命运很自然地出现反复，这种状况在 1848 年欧洲革命失败后更是达到极致，并几乎一直延续到第一次世界大战结束之际。换一个角度看，解放及启蒙运动这种难以逃避的历

① 历史上犹太民族的仇敌。

② Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

③ Ibid.

史局限性，对于犹太生活及宗教未来的另一种发展走向来说，也许从一开始就为之做了一定的铺垫。

虽然东欧各地的“哈斯卡拉”催生了近代希伯来文学的兴起和繁荣，并以这种形式启迪民众，推动着犹太人内部的解放浪潮。但是，在东欧犹太社会内部，马斯基尔积极响应和倡导的这场犹太现代性运动，由于它对犹太社会未来发展方向所产生的不确定性影响，在不同的犹太精英，乃至民众中间，也产生了相当的分歧和对峙。

首先，在深层次的犹太文化命运问题上，鼓吹启蒙运动的犹太精英与正统宗教力量之间基本上很难达成共识。

启蒙精英与宗教正统派的分歧

从表面上看，推动这一活动的“这些思想家都非典型的犹太民众，他们也并不代表犹太民众，由于支持俄奥政府改革教育的努力，他们通常处于孤立状态。此外，他们也同拉比犹太教权威处于对立状态。”[①] 部分激进的启蒙主义者同正统宗教权威人士之间的冲突异常激烈，由于在相关传统和未来方向上存在认知立场上的显著差异，双方甚至不惜借助沙皇政府的力量来击败对手。相形之下，相对较为温和的启蒙主义者则认同一种有控制的融合，主张保留犹太人在语言及文化上的认同，而非完全取消它们或将犹太社区变为一种单一的信仰团体。对这部分人来说，即便同俄国的融合也并不等于同化，而只是希望在开明专制中，在关涉犹太人生存的问题上，谋求双方之间某种广泛的和解。在这一点上，他们同鼓吹彻底同化的激进启蒙分子有着本质上的区分。但不管怎么说，东欧的正统派犹太人士则主张保存一种可选性的社会结构，通过耶希瓦或哈西德等宗教力量的支持，从传统内部抗拒现代性带来的生活方式上的改变。[②]

① Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

② Ibid., pp. 17, 18.

其次，东欧的启蒙运动与广大犹太民众之间实际上也存在着较大的认同距离，可以说，“在具有几百万人犹太人的东欧，哈斯卡拉经过了相似的早期发展阶段之后，必定要采取一种不同的路线……不仅正统拉比，而且绝大多数头脑简单的犹太人都不相信西方国家的教育、西方的衣着以及西方人通常的生活方式。”① 在这种社会背景下，哈斯卡拉所带来的同化主义方向的西化影响，在东欧实际上仅仅限于相当有限的启蒙分子和经济精英，正如“一道深渊把马斯基尔号召的改革与这群犹太同胞分割开。这种号召经常都是石沉大海，毫无反响。早期的一些马斯基尔在社会上受到孤立。他们面临的公开敌意使他们的感情甚受创伤，因此他们对他们的人民感到绝望，认为他们定会永远停留在无知和落后状态。”②

民众的认同差距与原因

后来的学者普遍认为，造成这种状况的主要原因在于：总体上，东欧犹太人的宗教及生活实质上并没有分离，进而也不存在西方犹太人所谓的宗教仪式改革问题。因而除了极少数鼓吹同化的激进分子以外，绝大多数马斯基尔的目标只是希望通过启蒙，来实现整个犹太社会的新生。③

因此，总的来说，在俄国，一般犹太民众对于沙皇政府的解放并未抱有绝对的期望，信奉启蒙理想的犹太知识精英事实上不久也就偃旗息鼓。随着亚历山大二世的遇刺，新一轮的俄国大屠杀再次开始，“解放”此刻已经变得不合时宜。至此，“原先那种带有理性主义和同化倾向的哈斯卡拉运动变得越来越没有吸引力了，一些现代主义者带着忏悔的心情回到了传统的犹太教，另一些人也停止了他们过去对正统派所进行

启蒙的偃旗息鼓

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 77—78 页。

② 同上。

③ Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 14—16.

的那种公开和激烈的攻击。而保守派也变得比过去任何时候都更为保守。"① 在看起来轰轰烈烈的启蒙运动中，普通的民众其实并没有像想象中的那般跟进。

三

弥漫在犹太社团内外这种政治气候上的骤变，实际上又与近代欧洲的种族反犹主义浪潮有着不可分割的关系。②

传统反犹主义及近代新发展

历史上，传统的反犹主义③在整个欧洲社会，尤其是东欧、巴尔干以及绝大多数乡村地区，一直不曾衰竭。在这种情况下，也就不难理解，"无论是否是一种故意选择的结果（如在法国），或是一种输入并强迫的结果（如意大利和德国），或是一种社会文化得以成熟的漫长过程的结果（如在奥匈），解放从来不是一种平行线式的或毫无痛苦的过程。对犹太人的习惯性宗教敌意，前工业传统社会的特征，既为保守的、也为革命性的现代思想及政治力量所强化，对于犹太平等带着恐惧和对抗色彩。"④

正在迅速经历工业化和城市化历程的现代欧洲社会，也未能阻止这种文化传统的进一步发展。相反，传统的反犹主义以一种全新的更加可怕的世俗理论面目出现。在德国，"源于不同民族群体的种族主义理论似乎提供了解决永恒的'犹太问题'的巧妙方法，犹太人现在可以被描绘成一种天生的毁灭性种族，而雅利安人与犹太人之间的斗争则成为一场残酷无情的

① Israel Bartal, "Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 14—16.

② 关于反犹主义可参阅徐新《反犹主义解析》，上海三联书店 1996 年版。

③ 所谓"反犹主义"一词最早由德国政治煽动家威廉·马尔于 1873 年出版的一本小册子《犹太教对德意志的胜利》中杜撰出来。

④ ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 158 页。

战争。"[①] 对此，当代的犹太学者就曾无奈地指出，就所谓的"解放"而言，"19世纪的这一成就相当脆弱。因此，随着20世纪种族主义思想的崛起，在某些欧洲国家也就很容易被摧毁。这一点表明，法律上的平等以及政治上的完全参与，并不必然导致社会的接受与认可。"[②]

犹太知识精英的迷惘

在这一背景下，犹太知识精英的迷惘是可想而知的。随着1848年欧洲革命的失败以及随后维也纳会议[③]重建欧洲秩序原则的确立，在许多欧洲国家，犹太人的命运一夜之间似乎又回到了从前。即便在费奥多尔·陀思妥耶夫斯基这样伟大的思想家眼中，犹太人也不过是一种"令人厌恶的有毒昆虫"。对此，"德国犹太人中年轻一代的开明分子陷入一片迷惘的困境，相当部分犹太人在基督教会中找到了自己的避难所。但也有一批知识分子坚信，真正的解放只能来自犹太内部，他们期望通过对经典的批判性科学考察揭示犹太教的基本成就和意义，提高犹太人对自身宗教的信心和知识，以激发青年一代的犹太自我价值，增强犹太意识。"[④]

按照这一原则所展开的"犹太教科学运动"，本质上是一次纯学术化运动，以期对传统的犹太资源重新确立认知的原则。在看到犹太教无法逃脱为世俗主义和解放运动所吞噬的厄运时，学者们希望在"将犹太教界定为犹太人的宗教，并且承认犹太教经历过变化和发展"的同时，从所谓"实证—历史"的科学角度，对传统资源作一种二元的区分，实现某种意义上

---

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社2007年版，第158页。1881年，德国反犹主义作家欧金·杜林发表了著作《犹太问题：种族、道德和文化的问题》。次年，历史上第一次国际反犹主义代表大会在德累斯顿召开。

② 同上。

③ 1814—1815年间在奥地利维也纳召开的一次欧洲列强外交会议，其目的在于重画拿破仑战败后的欧洲政治地图。

④ ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社2007年版，第118页。

"体用"之间的维护和创新[①]。因而实质上，这种试图在传统与现代之间寻求某种平衡的办法，从客观效果来看，在使犹太教向现代精神靠拢的同时，既限制了内部极端保守主义的束缚，又多少遏制了改革运动及同化主义倾向可能带来的消极影响[②]。

"犹太教科学运动"的影响和局限

但是，不得不注意的是，这种纯粹理性主义的愿望不可能真正平等对待传统中的其他宝贵资源，如犹太神秘主义喀巴拉或当时哈西德运动中的正面因素。所以，这一运动毫不奇怪地被东欧的一部分拉比们视为异端，因而并未受到在中欧那样的关注。此外，这一纯粹理性化的学术运动多少也蕴涵着一种不切实际的普世主义倾向，对民族主义思潮和运动表现出惊人的冷漠，这难免使之受到一般民众的误解和非议。

显然，在东欧犹太社会，"哈斯卡拉"带来的不仅仅是难以抗拒的现代性压力，还有宗教改革浪潮，以及中西欧教友那样的同化主义选项。问题在于，启蒙运动实际上初始于一种外力推动下的文化变革，虽然"俄国及奥地利当局花了相当大的努力使犹太人现代化，但他们在犹太民众中遭到了激烈抵抗，只取得了微不足道的具体结果。西化影响仅仅影响了马斯基尔封闭小圈子和一些较大城市里的富有商人。此外，这些影响更多归因于同德国哈斯卡拉的直接接触，而非当局的改革热情。"[③] 因此，从整体上看，对于东欧犹太社会而言，同化主义这一看起来可能不错的选项并没有在西欧那样的吸引力。

同化主义在东欧没有吸引力

在犹太人应当如何生存下去这一根本性问题上，伴随"哈斯卡拉"而来的现代思潮，给犹太民众带来的也不可能仅仅是

① 犹太知识精英在这一时代的文化和身份认同冲突可参阅 Michael Brenner, "Gnosis & History: Polemics on German - Jewish Identity from Graetz to Scholem", *New German Critique*, No. 77, Special Issue on German - Jewish Religious Thought (Spring - Summer 1999), pp. 45—60.

② 从某种意义上看，其领袖察哈利亚·弗兰克（1801—1875）也不无道理地被人们视为犹太民族主义的一位先驱。

③ ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 176 页。

启蒙、改革或同化这样的一条道路。实际上，近代欧洲的民族主义意识就是在这样一种潜移默化当中，自然地进入了现代犹太知识分子的视野之中。在种族反犹主义迫害的刺激下，“很大一批犹太现代主义者，他们既不愿回到他们父辈那种朴素的虔诚信仰中去，也不愿再循着早期哈斯卡拉的那种同化道路走下去。尽管他们的宗教信仰已经完全动摇了，但他们却仍然觉得自己是犹太人民忠实的成员。于是，在他们中便逐渐产生了一种世俗的犹太思想，而且随着时间的推移，这种思想变得带有越来越明显的民族主义色彩。”①

世俗民族主义意识的伴生

第二节　东欧犹太生活

一

对于东欧犹太社区的生活而言，现代性压力所带来的冲击与影响早在现代犹太复国主义出现之前就已经很明显地表现出来。

在波兰开始被分割之前，这个王国的统治者对犹太生活进行了强制性的“改革”，取消了“四省委员会”（16 世纪始存在）和“立陶宛议会”这两个重要的犹太自治机构。由此，犹太人开始被直接纳入王国中央的集权化管辖之下，在法律及财政等领域开始丧失自身的相对独立性。随后吞并波兰的俄奥统治者为了加强对犹太人的统治和同化，进一步加大了改造犹太社会政治及行政生活结构的力度。对统治者而言，犹太人在新

现代性变革压力

① Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

的时代里并非某个独具异质性的“民族”，而只是具有不同信仰的帝国“臣民”。因此，改革的目标在于从根本上削弱或取消犹太人在行政及日常社会经济生活上的传统自治①。在政治上，俄奥统治者在努力削弱传统犹太自治机构的同时，力图将东欧犹太社会的精英力量纳入新的政治体系之中，期望由此强化国家官僚同犹太社区之间的直接性联系。② 总之，外部世界这种强制性的现代性变革压力，迫使犹太人被迫直接面对并融入身外更大的社会中去。对于被迫走出隔都的东欧犹太人而言，当其赖以自适的传统社会建构被强制拆散之时，外部的种种现代性冲击则成为犹太传统与现代之间文化整合不可回避的首要问题。

但尽管如此，总的来说在时代变革中，东欧犹太社区的宗教传统结构与影响仍旧得以相对成功地保留与延续下来，造成这一独特现象的主要因素是历史性的。

宗教传统的保留及历史因素

从历史来看，“从 16 世纪中叶起，波兰的犹太人自治机构曾经被赋予国家的权威。除了传统的宗教组织外，这些机构还包括征税和司法机构，并控制着教育、福利和经济生活。在与社会隔离的情况下，社团自治有必要建立在互助的基础之上。”③ 与此同时，传统的犹太家庭依然是一种父权制的家庭结构，它们构成了相对独立的犹太社会的基本细胞。在社区生活的基本价值观上，传统的宗教研究也一直享有崇高的

① 在奥地利，玛丽亚-特雷莎发起一项禁止犹太人自治的运动，并完全将犹太人置于中央管理机构之下（甚至包括一位政府任命的大拉比）。她的继任者，约瑟夫二世对加里西亚的犹太人地位做出了影响深远的改变，他为犹太儿童建立国立学校，命令他们义务应召入伍，最后又在 1789 年，发布了《宽容法令》——所有这些措施都是为了将犹太人转化为“有用的”普通公民。参阅［以］埃利·巴尔纳维主编《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 154 页。

② Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 13.

③ ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 6 页。

地位。[1] “这种社区的基本价值，同样也体现在其政府的结构中，拉比的领导显示出一种王朝的倾向。”[2]

在新的时代，较之一小部分业已融入统治文化阶层的犹太经济精英而言，绝大部分东欧民众对传统的自觉遵循或延续，更多在于传统社会机构在新环境下的延续性变化与发展。无论如何，“尽管传统的领导机构在十九世纪继续衰落，尽管沙皇们也不时企图要打破他们的自治，然而，自治的实践及其记忆却在犹太文化中留下了政治习惯的烙印。”[3]

看不见的“卡哈尔”与传统延续

在犹太社区委员会（卡哈尔）不复像过去那样拥有自治性行政权力之后，东欧犹太社区又出现了一批依据传统宗教背景力量树立其权威特性的不同协会组织。与此同时，超社区的耶希瓦（犹太经学院）依然存在，并通过宗教指导和仪式等援助方式，为这些新的组织提供文化整合功用上的合法性支持。[4]

在这种情况下，犹太社区作为一个独立的实体，看起来几乎同外界并无任何共同之处。社区内的事物由延续下来的机构或组织自行处理，外人在此并无立足之地。实际上，无论是犹太教育改革，还是特别针对犹太人的兵役制度，集权国家的大规模干预对于传统犹太社会似乎也没有起到太多的改变[5]。在相当意义上，这些“看不见的”卡哈尔实质上延续着东欧犹太社区的传统独特性，并在无形中或多或少削弱了国家官僚行政

---

① 在传统的犹太社区里，“一个男孩子最大的愿望就是成为一个宗教学者，一个女孩子的最大愿望就是嫁一个这样的学者，如果在商业上取得成功，就应该为学术机构提供资助，或者向学者个人提供生活费。如果一个男人天资不足，不可能在学术上取得成就，那么，他必须为有才华的人提供帮助。通过这种方式，成功的商人可以借他人而完成把对教法的研习置于一切之上的义务，同时他自己也可取得与学者同样的地位。学术与金钱之间的关系表现为一种婚姻式的联系。”引自前引书《以色列现代史》，第6—7页。

② ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第7页。

③ 同上。

④ Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 14, 15.

⑤ Ibid., p. 16.

机构对传统社区直接施加的现代性压力[①]。

二

在另一层面的意义上说，传统之所以能够顽强延续下来，还有一个重要原因，这就是18世纪席卷整个东欧的犹太教神秘主义哈西德运动的强大影响。

哈西德运动的重要影响

在相当意义上，可以肯定的是，这场信仰复兴运动事实上改变了近代东欧犹太人的日常宗教生活。作为历史上犹太神秘主义在近代发展的最新阶段，这场运动在社会学意义上的显著特点在于其广泛的群众性基础，“在某种意义上，实现了信徒‘个人生活的神秘主义化’，通过对宗教体验的全身心投入与行为体制上的规范作用，东欧犹太人的宗教生活处于一种近似于原初信仰复兴的勃勃生机之中。”[②] 究其原因，一定意义上，正如索伦教授所言，“哈西德的情感世界对那些起初就关心犹太教精神复兴的人有很强吸引力。这些人很快感到哈西德作品中包含着比他们的理性主义反对者马斯基尔更富有成效和创造性的观点，再生的希伯来文化在哈西德遗产找到许多东西。”[③]

文化凝聚力

从这场运动与解放和启蒙的时间关系上说，“这一运动恰好在波兰经历被分割的苦难期间，开始传播开来；新的政治边界，虽然将乌克兰犹太人同他们在立陶宛和波兰中部的教友分割开，但是并没能阻止哈西德运动的前进。不仅如此，不久，它便作为一种凝聚力量出现，在专制君主开始压制犹太自治、干涉社团事务时，统一了传统的犹太教，确保了它在艰难岁月中的生存。哈西德团体聚集在柴迪克周围，虽然缺乏官方权

① 犹太社会同外部环境这种独特的相对隔绝现象，在哈斯卡拉文学里的许多地方都有生动的描绘。

② 刘精忠：《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》，《长安大学学报》2002年第4期。

③ ［德］格舍姆·G. 索伦：《犹太教神秘主义主流》，涂笑非译，四川人民出版社2000年版，第318页。

威，但却提供了从前自治机关的另一种替代方法，也构起一座堡垒，抵御开始威胁正统犹太人的西方影响。”[①] 无疑，这场运动无论在抵制国家行政化的现代性压力、还是同化主义的诱惑面前，都为犹太人整体提供了某种文化心理上天然的抗争屏障或灵魂依托。

与此同时，还有另一股力量支撑着传统的犹太社会生活。“当哈西德运动在波兰中部蔓延，越过喀尔巴阡山进入匈牙利，并且一直远抵巴勒斯坦当地期间，在立陶宛，《塔木德》学界的艰苦工作仍然未受干扰地继续进行着。19 世纪初，这一相当古老的传统产生了一种新的宗教—社会现象，在某种程度上，这是对哈西德运动辉煌胜利的一种明确反应：即将严格的道德行为同认真研究哈拉卡结合起来的‘穆萨尔’（道德）运动。哈西德运动，立陶宛学术，以及穆萨尔运动，都显示着一场充满活力的宗教复兴运动”[②]。

“穆萨尔”运动的加入

虽然从一开始，这场群众性的信仰复兴运动即遭到部分正统派拉比学者的极力反对，并爆发了激烈的内部宗教冲突，然而当“哈斯卡拉”试图通过启蒙和改革，将东欧犹太生活中的传统与现代连接起来之际，双方最终在抵制“哈斯卡拉”日渐增长的影响力的斗争中，又不自觉地站在一起，甚至成为犹太社团内部“传统社会抵抗现代性挑战的一个轴心”。

很显然，在东欧，犹太人的宗教与生活并未分离，宗教成分从政治生活中彻底脱离的现代原则在此并没有植根。[③]“哈西德教派，超社区的耶希瓦，以及各种不同的协会确保了宗教对

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 163 页。

② 同上。“穆萨尔”（Musar）意为“伦理”、“道德”，原指关注伦理问题的传统文学。

③ 在东欧犹太社团中，由于受宗教传统及其他历史性因素的影响，传统生活相对封闭的超稳定文化结构始终得到不断强化的自觉认同。所以，从文化哲学层面来看，在面对现代性冲击之际，东欧犹太文化中自觉与自在性层面间的张力愈发凸显，在现代性危机回应上，相对于西欧犹太人的立场，整体上表现出一种较强的“滞差”态势。

生活彻底和持续的统治。当东欧官方试图改造传统犹太社会，将宗教因素从民众生活中分离，‘信仰表白’因素从‘政治’生活中分离——一条欧洲启蒙运动中为德国马斯基尔和正统派双方都接受的核心原则——之际，这些团体中的成员却使一种‘平行’国家的几乎自足的生存得以可能，对于旧的生活方式的完整性并没有刻意地让步。总之，即使在试图打破传统社会框架的时代，[犹太社会]还是找到了另一种将传统生活引入新道路的方式，国家对此并无直接的影响或权力。”①

东欧的宗教与生活并未分离

值得一提的是，从社会学意义上看，东欧犹太社会得以保持这种文化独特性的原因，除了传统历史上的深层次文化影响外，一定意义上，也同当地犹太人的种族及人口结构有关。19世纪初，东欧犹太人口最为集中，250万犹太人中的90%都聚集在东欧地区。犹太社会结构的这种特殊性有利于在外部环境中保存自身的传统生活方式，进而有助于延续宗教传统的整合力量对犹太生活的统治性地位。此外，东欧犹太人周边的异教徒中也缺乏显著的社会阶层，可以作为成功同化的蓝本②。

人口结构因素的影响

对于被迫走出隔都以外世界的东欧犹太人来说，新兴的哈斯卡拉运动，包括正统派拉比和哈西德领袖在内的传统文化势力，以及近代欧洲的民族主义意识形态，都是这一特殊形态社会所要面对的主要思想因素。

无论如何，历史最终阻碍了东欧犹太人从中世纪的犹太“民族”向帝国“臣民”的成功转换，并塑就了他们在现代性立场上迥异于西方犹太人的不同选择。“的确，微乎其微的经济精英接受了当地的主导文化——波兰的、俄国的或德国的。但犹太社会的绝大多数保留了自身独一无二的特性。当现代民

① Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 15.

② 同上。犹太人在中国的经历即可以很好地说明这一点。

族主义最初的花蕾在东欧发芽之际，人们仍然可以将犹太人作为一个截然不同的群体来谈论。即便那些渴望犹太人作为一个独立实体消失的人，如19世纪60和70年代的马斯基尔激进分子，或者像A. S. 利伯曼（A. S. Liebermann）等最早的犹太社会主义者，也都承认东欧犹太社会的独一无二的典型特征。"[1]

东西欧犹太人的不同选择

然而，在所谓的新时代浪潮之中，这样独特的社会历史氛围，对于犹太民族的未来选择而言，只能意味着更多的不确定的多元性可能。

第三节　犹太民族主义伊始

一

东欧犹太社会的发展在19世纪前后期有着明显的差异，到六七十年代，长久以来的这种社会生活状况开始发生显著变化。

随着资本主义工业化、城市化进程的发展，城市化、工业化的结构性力量对延续至今的传统社会结构最终产生了决定性的消解作用。社会、经济及生活等方面日趋严峻的变化，使得犹太社区的人口、经济及社会结构经受着更大的外源性变革压力，越来越难以抗拒政府自上而下的政策性压力。在这种背景下，部分保守派人士逐步开始同当局合作。与此同时，哈西德运动的影响虽然没有下降，甚至在人口密集的大城市获得了更

社会的变迁与压力

① Israel Bartal, "Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 16.

快发展，但这一切同立陶宛耶希瓦的数目增长一样，只是宗教在个人精神或文化层面的不协调发展。无论怎么说，传统的犹太社会正日益面临着加速其解体的现代性压力。[①]

就犹太人的整体生存状况而言，犹太社区也在面临着解体的威胁。大规模的社区人口流动对保持犹太人的独立生活提出了生存意义上的挑战。经济状况的窘迫以及贫富分化，亦使得相互间的交往日渐减少。更为显著的是，随着经济生活的发展，犹太社会内部的阶层分化日益巩固和发展，在很大程度上，新的生存环境切断了犹太人自身同传统生活方式的联系。伴随着传统权威的日益丧失，大约在一代人的时间里，东欧犹太人的社会构成已经出现了多样化的现象，不同社会阶层之间的差距也进一步扩大，过去那种单一的社区生活结构正在日趋消失。[②]

犹太社区的解体威胁

与此同时，就外部世界的环境而言，19 世纪六七十年代所经历的这种变化，并未能削弱新的现代反犹主义对犹太人生存的整体性威胁。

在东欧，犹太人的生存状况实际上日趋恶劣。美国移民官员在 1892 年的一份调查报告中直截了当地指出，俄罗斯犹太人难以置信的贫困和悲惨状况是他们一生中从未看到过的，也不希望再目睹这种惨状。甚至连反犹太主义的俄国报纸也承认，大多数俄国犹太人由于饥饿，正在慢慢地走向死亡。[③] 在走投无路的情况下，犹太人纷纷出走他乡，从 1882 年俄国大屠杀到第一次世界大战前，大约有 250 万犹太人逃离东欧，其中，130 万人从俄国移居世界其他地方[④]。在同化较为普遍的

东欧犹太人的悲惨境遇

① Israel Bartal, "Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 16, 17.

② Ibid.

③ [英] 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 70 页。

④ 同上书，第 73—74 页。

西欧，这种严峻状况至少在社会意识的潜流中也没能避免。

对此，在现代种族反犹主义成为一个主要的政治力量之前，摩西·赫斯“就已经意识到了它危险的潜在力量：德国人对犹太人的种族对抗是一种根深蒂固的本能的力量，比任何合理的论据都更强有力。改革与同化可根除犹太人的标记，否定他们的种族，但不能拯救他们，甚至改变宗教信仰也不能解除犹太人所身受的德国反犹主义的巨大压力。德国人对犹太人宗教的憎恨并不像对他们的民族那样强烈——他们憎恨犹太人的特殊信仰并不像他们嫌恶犹太人的奇特的鼻子那样。改革、改变宗教信仰、教育和解放——哪一项都不能给德国犹太人打开社会的大门。因此他们希望否认他们的种族血缘。”①

反思新的种族反犹主义

二

在这种更为严峻的形势下，正统派犹太人同温和派启蒙主义者过去所钟爱的路向选择，实际上已经成为某种单纯的一厢情愿。无论是东欧的正统派，还是温和的启蒙派，双方都没能正确面对一系列的时代变动，以及它所带来的文化生存意义上的威胁，更谈不上如何回应现代性挑战这一根本性难题②。

在这种形势下，“19世纪最后二十年间，东欧犹太人中发生了一场令人震惊的社会与文化复兴。1881至1882年的大屠杀构成了一个主要转折点。在对沙皇政权的幻想破灭之后，哈斯卡拉运动成员转向激进民族主义和社会主义活动……过去用于宗教表现的载体现在行动起来，以传播世俗的理想：政治宣传，欧洲美学价值，民族历史的美化，以及被压迫民众的希望

大屠杀与东欧民族主义回应

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第60页。

② Israel Bartal, "Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 20.

与渴盼。"[1] 用沃尔特·拉克的话说："犹太人生活的反常和他们普遍感到的痛苦，这种痛苦不仅是在政治和经济上，其性质也日益成为心理上的，这必定要使他们去寻找一种彻底的解决方法。"[2]

早期的犹太问题解决方案

对于犹太社会所遭遇的这种苦难，通过恢复犹太人的古代国家以彻底解决犹太问题的建议，在18—19世纪就已经充斥于英国等地。至少有一条原因很简单，对于散居世界各地的犹太人而言，它们同巴勒斯坦的联系从不缺乏宗教信仰意义上的支持，在行动上，也从来没有完全中断过同当地犹太人的联系。所以，从拿破仑时代起，欧洲英法俄等国的著名人士就开始表述过类似的建议或设想。1839年，英国外交部的喉舌《环球》杂志甚至直接倡议在叙利亚和巴勒斯坦建立一个犹太国。此外，一些民间人士或业已改宗的犹太人也进行了一系列类似的可行性研究和呼吁[3]。

其中，最为著名的莫过于那位后来大名鼎鼎的摩西·赫斯，在1862年出版的《罗马和耶路撒冷》中，他对欧洲犹太人的命运直言道：

"在这些国家里，我们永远是异乡人。他们甚至可以被正义和人道主义所感动而解放我们。只要我们把哪里善待于我哪里就是祖国这一点当作我们的指导方针，实际上它是一种信仰，并使我们伟大民族铭记不忘，他们就永远不会尊重我们。在文化较发达的国家里，宗教狂热不再能引起对犹太人的敌意。但是尽管有启蒙和教育，那些否认自己是个民族，背井离乡的犹太人却永远不能博得他们寄居其中的那些民族的尊重。"[4]

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。

② 同上书，第75页。

③ 同上书，第51—56页。

④ 同上书，第61页。

摩西·赫斯的直言和西欧犹太人的嘲弄

然而，西欧犹太人对此的态度总体上还是持一种犹豫和保留的心态，尽管在同化道路上遭遇挫折，绝大多数西方犹太人并不准备放弃这一诱人的归宿。[①] 正如沃尔特·拉克所分析的那样，至少对于西方犹太人而言，也许摩西·赫斯过多地超越了他身处其间的那个社会的时代。犹太教改革派领袖亚伯拉罕·盖格就异常轻蔑地嘲笑摩西·赫斯是个真正的外行，说“他作为一个社会主义者丧失了名誉；在搞了各种各样的欺诈骗局之后，企图用民族主义获得成功：他想和捷克族及门的内哥罗族一道恢复犹太民族。”[②] 同样，对于《罗马和耶路撒冷》这本小册子，“大多数社会主义者和自由主义者对该书一无所知，而读过这本书的人则否定它，认为它本身荒诞无稽、反动，不伦不类，和布鲁诺·鲍尔的反犹主义喧嚣如出一辙。”[③]

三

面对着这些嘲弄，在同化或多少因循守旧的保守主义方式之外，真正使民族主义选项成为摆在犹太人面前第三条道路的，则是东欧的犹太精英。

东欧犹太精英的民族主义选择

在俄属波兰，颇为耐人寻味的是，最先表述犹太民族主义思想的并非那些还在不温不火地提及宗教改革问题的马斯基尔，而恰恰是耶希勒·迈克尔·皮内斯（Yehiel Michael Pines）和莫迪凯·埃利亚斯贝格（Mordecai Eliasberg）等犹太教正统派人士。在某种程度上，这些正统派或许是受到了西欧宗教改革反对者的影响，以此作为反对身边试图进行的宗教改革和同化的

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第51—55页。

② 亚伯拉罕·盖格：《日记》第2卷，柏林1923年版，第599页。前引书，第65页。

③ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第65—66页。

武器。[①]

所以，毫不奇怪的是，“当犹太复国主义思想最初于19世纪60年代和70年代开始传播之际，它们在东欧传统犹太社会几乎没有遭遇一点真正的反对。而那种反对则源自于西欧的正统派，尤其是新正统派，他们害怕犹太人的民族主义定义可能会阻碍在德意志诸国及奥匈帝国内的融合。与这种恐惧相伴的是，（这些人）感觉接纳民族身份可能会给那些渴望拒绝遵循宗教（规范）的人，提供逃脱的途径。”[②]

在1881年的俄国大屠杀之后，形势急转直下，东欧犹太人对于启蒙所倡导的融合基本上已经绝望，至少对于东欧犹太人来说，“现在到了回家的时候了”[③]，犹太民族主义思想成为包括许多同化主义者在内的犹太精英的不二选择[④]。

“到了回家的时候”

今天学者们基本上一致认为从19世纪70年代开始，以希伯来语新闻为标志，东欧犹太民族主义运动已具雏形。不久，从俄国开始爆发的反犹太屠杀又使得许多极端激进的启蒙主义者亦转而加入民族主义队伍之中。就历史事实而言，“用民族主义手段解决犹太人问题的犹太复国主义思想，到十九世纪最后二十年才时兴起来。此时，在西方人们对解放的幻想已破灭了，而在东方也证实，根本就不可能获得解放。在西方，那些差不多已取得了全面同化，因而对反犹主义的爆发更敏感的人，才真正感到了幻想的破灭；而在东方，也只有那些在希伯来文学复兴的影响下完成了从正统和传

---

① Yosef Salmon, “Zionism & Anti－Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 27.

② Ibid., p. 26.

③ 东欧“斯拉夫派”口号“poradomoi”的字面意思，参阅［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第80页。

④ 著名诗人犹大·莱布·戈登充满激情地呼吁，“起来，我的人民，到了醒来的时候了！看那！黑夜过去了，天破晓了！”雅各布·S. 雷辛：《哈斯卡拉运动在俄国》，纽约，1913年版，第231—232页。前引书，第73页。

统世界转变的少数人，才要求将巴勒斯坦作为民族感情的核心。”[1]

对于犹太民族的未来命运，这一时期的犹太知识精英纷纷各抒己见。

犹太精英的反省与建议

犹太知识分子约瑟夫·哈伊姆·布伦纳直言，犹太人能活下来确实不可思议，但并不能以此为荣，他们中的大部分是在生物学意义上，而不是社会学意义上活着，犹太人不是作为一个社会实体而生活着的民族。[2] 而一位叫戈登的犹太诗人也不再相信犹太人可能在文化和政治上得到平等待遇，他建议在巴勒斯坦建立一个在英国宗主权下的犹太人国家[3]。

曾经对启蒙主义抱有幻想的佩雷茨·斯摩棱斯金（Peretz Smolenskin）也同样建议犹太人离开俄国，移民巴勒斯坦，以“重建犹太民族的真正统一”。为此，他反复强调“犹太人是人民，是一个民族，甚至在他们的王国被消灭之后，他们仍然是一个民族。他们是一个精神的民族（Am Haruach），托拉是他们的国家地位的基础。德国哈斯卡拉不可原谅的罪过就是使热爱自己民族的精神在犹太人中成为过时的无意义的事情。继而他们又破坏犹太人的其他支柱——他们的宗教——其结果犹太人的家园也完全倒坍了。”[4]

过去倾向于社会主义学说的利林布卢姆特别强调，反犹主义不是转瞬即逝的一种现象，也不是与时代相悖的，所以“只有把犹太人迁移到一个国家，在那里他们是多数，不再是异乡人，能够过正常的生活，那时犹太人问题才能得到解决。这种可能性在西班牙不存在，在拉丁美洲也不存在，甚至在美国也

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 17 页。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 82—83 页。

③ 同上书，第 61、83 页。

④ 同上书，第 61、81 页。

不行，只有巴勒斯坦。”①

正是在这样的历史背景下，东欧的犹太民族主义先驱在世俗主义范畴的象征及观念之中，注入犹太教的传统宗教价值，由此完成一次价值意义上的融合与转换，这是前几代启蒙主义者所没有尝试或经历过的一次创新。②

民族主义的传统价值转换及意义

从东欧犹太民族主义思想发展的角度看，这种对传统犹太文化的选择性保留，以及其后对现代民族主义思潮的明显倾向，最终祛除了东欧正统派过去不合时宜的保守态度，同时也避免了极少数极端启蒙派的文化“自杀性”冲动③。由此，新的犹太民族主义取向渐趋浮出水面，成为除同化主义和传统保守主义之外，东欧新时代犹太文化得以继续生存下去的第三种选择。

在这一历史转化过程中，对于催生东欧犹太人的近代民族主义意识，传统的保留和延续无疑起到了特殊的促进功用。一方面，由于犹太社团在时代变迁中所处的不利境地，同时也是由于宗教在新时期的发展、延续和变通，在犹太教精英及普通民众中，传统力量实质上直到近代民族主义思想出现之际，始终占据东欧犹太社会的主流。在这样的背景下，所谓的同化主义或现代宗教改革，实际很难在东欧犹太社会获得真正广泛的认同和发展机会。另一方面，对于现代犹太复国主义运动的支持者而言，无论怎么说，诸如弥赛亚救世信仰等传统宗教资源

传统资源对民族主义的支持

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第61、84页。

② 最早将传统宗教思想同现代民族主义相调和的，是来自东欧的耶胡达·阿尔卡莱（Yehuda Alkalai，1798—1878）和兹维·希尔施·卡利舍尔（Zvi Hirsch Kalisher，1795—1874）两位拉比。此外，像斯摩棱斯金、以利扎·本-耶胡达、犹大·莱布·莱文（Judah Leib Levin）及其后的利林布卢姆等，也都在各自的著述中，表达了自身对东欧传统犹太语言文化的亲近感以及对启蒙运动的保留态度。详见后面具体章节。

③ Israel Bartal, “Response to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, & Nationalism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 21.

无疑拥有不可否认的巨大文化价值。[①]

但即便如此，在当时的东欧，相关民族主义诉求的思想实际上也不是从一开始就在社会及民众当中产生了巨大反响。[②]显然，东欧犹太民族主义思想虽然在犹太精英群体中出现，但这并不意味着它在民众当中可能立即得到强烈的呼应，这其中无疑还存在一个逐渐传播和扩大影响的历史过程。[③]事实上，"在欧洲犹太人被纳粹毁灭之前，犹太复国主义只得到很少一部分人的支持。在大屠杀之后，犹太复国主义才能够在全世界犹太人中取得对民族主义事业的广泛支持，然而，这种支持只是博爱主义情感的结果，而不是从意识形态上信服犹太复国主义。"[④]

民众响应的滞后及原因

① 众所周知，"犹太复国主义这个名词，在19世纪90年代才出现，但是返回锡安山（在耶路撒冷）这一奋斗目标及其概念在整个犹太史上却一直存在。考察犹太复国主义的起源应以散居在外的犹太人思想、祈祷文和梦想中的锡安山这个中心为起点。祝福'明年在耶路撒冷'是犹太人宗教仪式的一部分，而且许多代从事这一活动的犹太人当他们背诵主要祈祷文时，总是面向东方。犹太人对圣山的渴望表现在许多弥赛亚（犹太人期望中的复国救主）——从12世纪的大卫·阿尔罗伊到17世纪的扎巴泰·茨维——的出现，也反映在犹大·哈列维的诗歌里和亟待神秘主义者的苦思冥想中。"引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第61、51页。

② 可以引为佐证的是，卡利舍尔具体阐释其宗教传统与现代世俗思想相结合观点的《寻求锡安》一书，同摩西·赫斯后来影响广泛的小册子《罗马和耶路撒冷》在西欧犹太人中的遭遇一样，也没有立刻在东欧犹太民众当中产生广泛的影响。

③ 造成这种现象的具体历史原因正如我们所看到的，东欧犹太民族主义观念始于犹太社会结构尚未彻底解体之际，宗教成分在政治及社会生活中的分离也远没有预期的那般彻底。因而，从总体上看，宗教传统与东欧犹太社会之间依然保持着文化上的整体性联系。在决定犹太命运何去何从的历史性机遇面前，这种宗教传统的相对延续性影响，无疑是一种具有相当复杂性特征的文化历史状况。

④ ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第17页。

第四章　宗教与犹太民族主义(上)

如前所述，犹太人的弥赛亚救世主义信仰作为一种历史性的范畴，最初在古代以色列宗教的信仰建构当中，并不占据着中心位置。早期的犹太弥赛亚信仰是现世历史主义的，犹太人坚信，在末日到来的时候，上帝雅赫维将会在以色列人中降临一位“救世主”，帮助他们摆脱异族的统治，实现解放和重建家园的民族梦想。很显然，这样的一种弥赛亚救世主义信仰无疑是外向性的和行动主义的。

外向性的弥赛亚救世主义

然而，与这种外向性的行动主义救世信仰相对应的犹太历史经验，却是无比的悲惨和残酷。经过一次次地反抗、失败、镇压和流放，随着时间的无情流逝，这个民族的梦想似乎越来越成为一种传说或神话。在几乎看不到历史的亮光的日子里，犹太民族的空气中弥漫着令人抑郁的窒息、绝望和麻木的陈腐味道。现实生存中的行动主义拯救企盼在记忆中渐渐变得模糊，甚至变得不可触摸，曾经的救世主义信仰在冰冷的现实历史中，也似乎难以维系起人们起码的信心。或许，确是因为信仰的支撑，他们还不曾，或者说不能遗忘。

在漫长的流散岁月里，外向性的行动主义救世观在潜移默化中无可避免地发生了变迁。在喀巴拉和哈西德主义等宗教神秘主义认识论、方法论，以及特定社会历史因素的作用之下，对于民族性的拯救问题，早期的犹太救世主义信仰最终实现了一种内向性的转化，并进而在犹太宗教的信仰建构中，逐渐强

历史挫折与内向性的救赎转换

化了这种内向性宗教拯救的地位[1]。按照这一逐渐形成并强化的内向性救赎诠释，犹太民族是因为罪而被全体放逐，上帝将通过一位救世主“弥赛亚”将犹太人带回故土，重建他们的圣殿，并在那里按照托拉的原则，重建一个新的犹太社会。届时，犹太人将因为他们在流散生活中为全人类的拯救所付出的苦难和贡献，而被上帝赋予荣光，世界上的其他民族也将因此而承认犹太人的领导。

近代新的方向性转换

简单地说，犹太弥赛亚主义从“救世”到“救赎”之间的这一内外转化，在传统犹太教的信仰建构中、特别是维系流散时代犹太人的民族生存和宗教认同方面，具有十分重要的意义。然而，随着近代以来现代性压力和影响的逐渐增大，维护传统犹太社区的藩篱渐渐不支，随着启蒙、解放和宗教改革等一系列历史事件的发生，传统僵化的内向性救赎信仰被迫出现了新的方向性转化。在近代民族主义浪潮的冲击下，一批犹太民族主义先驱在民族拯救和未来命运等问题上，首先开启了宗教与民族主义命运之间的历史整合。

第一节　宗教民族主义先驱

一

最早将传统宗教思想同现代犹太民族主义相调和的犹太人

---

① 犹太教的喀巴拉神秘主义体系最初对弥赛亚信仰的发展并无实质性影响，直至16世纪始才扮演了至关重要的角色。其中，卢里亚学说给弥赛亚思想中潜在的宗教性内在层面赋予了一种宗教神秘主义理论基础，在信仰建构的意义上强调现实外向性拯救与宗教内向性救赎之间的关联和一致性。稍后的萨巴泰运动则通过“伪弥赛亚”的历时性救赎过程，凸显并强化了在拯救问题上宗教的内向性信仰建构与现实外向性历史诉求之间的传统与张力。近现代哈西德运动个人生活的神秘主义化倾向则使弥赛亚信仰以其特有的悖论方式最终融入犹太民族精神之中。实际上，宗教的信仰建构与民族性生存之间的这种整合特征，恰好是犹太民族的独特历史在宗教的文化塑造力上的特殊反映。参阅刘精忠《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》，《长安大学学报》2002年第4期。

是两位拉比，他们是来自东欧犹太社团的兹维·希尔施·卡利舍尔（Zvi Hirsch Kalisher，1795—1874）和耶胡达·阿尔卡莱（Yehuda Alkalai，1798—1878）。实际上，在他们那一时代，“东欧犹太人几乎没有人听说过《罗马和耶路撒冷》。这部书在作者去世后许多年才有了希伯来语和依地语[①]文本。然而，有一本用希伯来文写成的题为《寻找锡安山》（*Drishat Zion*）的小册子，同一年在德国东北段的一个小镇出版，这却是一个奇怪的巧合。基于完全不同的思想前提，这本小册子所提倡的学说和政治解决办法，与赫斯概括提出的异常相似。”[②] 这本与赫斯的主张殊途同归的著作作者，就是卡利舍尔拉比。

卡利舍尔、阿尔卡莱的出现、背景及意义

虽然历史上最早提出把巴勒斯坦作为解决犹太人民族问题办法的并非犹太人，但鉴于其中的时代性因素，在犹太人中最早提出这一办法的却还是这两位东欧拉比。按照学者们的历史研究，卡利舍尔和阿尔卡莱两位拉比作为虔敬、博学的传统犹太知识分子，他们都身处于犹太社区与外部新世界的交汇地区。卡利舍尔所在的波森是被解放的德国犹太人与东欧波兰犹太人的文化交汇区。而阿尔卡莱则生于萨拉热窝（Sarajevo），后来在塞尔维亚的塞姆林（Semlin）成为拉比，他所在的地区，从犹太人视角看，恰恰是塞法迪人与阿什肯纳兹人的交汇区域[③]。

换一个角度理解来说，对于犹太教历史而言，积极的救世思想原本就一直蛰伏于宗教传统资源当中，这样的能量只是因为一次次惨痛的挫折经验而不得不改变方向。因此，在新的时代里，当犹太生存再次遭遇新的严峻的反犹主义浪潮袭击之

① 意第绪语的另一种译法。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第66页。

③ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 48; Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 109.

际，即便对于阿尔卡莱和卡利舍尔这样的东欧拉比来说，公开宣布传统的弥赛亚（被动）救赎观念是犹太思想中的障碍及异端，实质上并无太大困难。总之，也正是这些个人和历史的条件最终催生了他们的远见和早于那一时代的价值。

对于欧洲国家的民族主义思想，卡利舍尔始终保持着清醒的认识和担忧。他坚信，随着欧洲民族国家民族主义情感的不断上升，德国自由派的宗教仪式改革实际上是对犹太教传统的一种恣意妄为的断裂，犹太人有可能在政治、文化及宗教等方面被彻底融化。在他看来，欧洲对于犹太教而言，并非耶路撒冷，犹太人的上帝更严禁犹太人说欧洲是他们的耶路撒冷，这无异于来亵渎犹太历史上所有神圣的东西。[①]

同化威胁与民族性的宗教认同基础

卡利舍尔认为，在过去的数千年里，维系犹太教的其实更多是犹太人之间的在种族上的某种亲缘性关系，这种亲缘关系在现代社会应当可以找到一种新的政治或宗教的表达方式。因而，单纯将犹太教视为一种纯粹信仰的想法过于天真，如果犹太人放弃对于自身这种“民族性”的认同，那么回归“以色列地”的民族及宗教渴望也就荡然无存。所以，为了避免被欧洲同化的命运，卡利舍尔最终选择犹太人必须回归圣地。[②] 显然，卡利舍尔认识到犹太教作为一种民族性宗教的民族性基础，并且预见到这种认同基础所面临的威胁以及可能发生的时代变迁。

二

为了实现对犹太人回归故土的思想性推动，阿尔卡莱和卡利舍尔对传统犹太教资源进行了大胆的现世性诠释，以去除传

① Mordecai M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making*, The Reconstructionist Press, New York, 1960, p. 398.

② Ibid.

统经典中那些消极等待的救赎观念的负面影响，以使之更为符合现实民族主义自我拯救的需要。考虑到两人所处地域在文化平衡上的复杂微妙性，阿尔卡莱和卡利舍尔的民族主义倾向无疑既植根于宗教传统的救赎观，同时又不可避免地受到德意志及塞尔维亚民族解放运动的影响。所以，较之传统的消极救赎主义主流，他们各自的民族主义救赎主张则具有明显的积极行动主义色彩。这种积极现实的犹太救世主义主张无疑具有鲜明的宗教背景，正如犹太历史上多次发生过的那些事情一样，传统宗教资源经过现代拉比们的重新诠释焕然一新。

传统资源与积极救世主义改造

应当说，至少在宗教思想层面，拉比们的不懈努力还是起到了相当意义上的效果，他们甚至完全否定了中世纪以来那种消极等待的宗教救世观念。卡利舍尔的《寻找锡安山》对于现代人来说，“在这个短短的小册子的每一页上，卡利舍尔都提到了《圣经》、《密西拿》和《塔木德》。如果删掉礼仪上的祈祷，如果没有复杂的哲学概念，它就是一本现代的、近乎存在主义的作品。”① 对于妨碍犹太人自我积极行动起来的传统弥赛亚救世观念，卡利舍尔直白地警告自己的同胞说：

对传统消极救世观念的完全否定

“如果某个人来到你跟前，以口头或书面（形式），假装虔诚地宣称，弥赛亚将一下子被从天上派下来，你就该把脏水泼到他头上，（然后）说‘你是否认先知预言的家伙！’”② 同样，阿尔卡莱也坚定地向他的教友们强调，“我们神圣的拉比们正在拖延圣地所带来的慰藉……人们期待某个坐在奔驰的马车上的人物从天而降，将流散的以色列遗民聚集起来……［但］这种陈腐的观念已经成为以色列人的阻碍。”③

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第67页。

② Zevi Hirsch Kalischer, *Ha-Ketavim ha-Tzioni'im shel ha-Rav Zvi Kalischer*, ed. Y. Klausner (Jerusalem, 1947), p. 258, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, pp. 27, 28.

③ G. Kretsel, *Rabbi Yehuda Alkalai - Rabbi Zvi Hirsch Kalischer* (Jerusalem, 1943), p. 88. Ibid., p. 28.

不仅如此，对于传统宗教资源中不利于犹太行动主义的某些重要概念，拉比们也适时因地制宜地做了宗教诠释上的变通。例如，对于传统救赎描述中"约瑟之子"在真正的弥赛亚——"大卫之子"到来之前对以色列的征服，阿尔卡莱将之视为当代世俗实践救赎的一种合理的支持性诠释，但更为强调这只是一种政治性领导过程：

"既然任何社会没有统治机构就无法生存，第一个新法令必须任命每个社区的长老，（即）虔诚和智慧的人，去监督社区的所有事务……而组织一个犹太国际机构，本身就是通往救赎的第一步，因为从这个组织中将出现一个完全授权的长老会议，在这些长老之中，弥赛亚，（那位）约瑟之子，就会出现。这对于一个犹太国际组织和长老们的集会的成功，都是必要的，这些长老都是能够得到尊重和服从的才干卓越的人，这样主的子民就不再像没有牧人的羊群。救赎取决于这一点。"①

对传统消极救赎的宗教性变通诠释

由此，通过阿尔卡莱的这一宗教诠释性的转换，有关"约瑟之子"的宗教资源在现实历史生活中成为一种真实体现。在这一理论性诠释中，传统的弥赛亚救赎最终成为犹太人自身的一种努力，而选举犹太复国的领袖，成立选民大会，等等，这一切都将直接导致真正的弥赛亚的降临。

对传统救赎思想中的所谓"三条誓约"，阿尔卡莱和卡利舍尔都以同样方式实现了宗教规范性整合上的突破性诠释。阿尔卡莱对"不可上耶路撒冷哭墙"的禁令诠释说，以色列救赎的本意是要求在一开始一点一点地进行，因为我们被告诫为了犹太人的体面和尊严，不要全体一起上耶路撒冷。通过这种合理化变通，消极制止"回归锡安"的传统誓约在积极意义上被诠释为现实救赎行动中的具体方式问题。

"三条誓约"的宗教诠释突破

对于"不可强迫末日降临"，卡利舍尔解释说，这条禁令

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 107.

的本意最初只是指弥赛亚降临时的末日那一时刻，是针对催促末日那一天到来的观念，但对于实际历史进程中弥赛亚救赎的“开始”过程，即人们为救赎做积极准备一事，这条禁令还是留下了许多空间，两者也并无冲突，因为救赎本身就是一个漫长的“过程”。

至于“不得反抗世界其他民族”，阿尔卡莱和卡利舍尔都认为这同当代回归锡安的行为无关，因为当代阿利亚很显然完全是政治性而非军事性的行为，并且得到世界其他民族的认可，乃至其统治者的支持。在此，东欧宗教民族主义先驱的合法化诠释又一次自觉地将传统弥赛亚主义中的消极层面转换开来。

三

对于阿尔卡莱而言，流放是对回归失败的惩罚，回归“以色列地”就是犹太人对他们那一时代的“时代精神”唯一正确回应。在这一点上，他和卡利舍尔两人都一致诅咒改革派对这一“时代精神”的错误理解，因为在他们的宗教性诠释中：

“时代精神”的唯一正确回应

“时代精神同托拉和宗教行为没有任何关系，那些以时代精神名义进行（宗教）改革的人是走在错误的道路上，没有认识到他们仅仅是惊慌失措。时代精神为了每个民族的繁荣，要求自由和权利，以便地球上的所有居民，无论他们恰巧生活在哪里，都可以享受自由；它要求每一个人都应该可以自由地从一个国家旅行到另一个国家。同样的时代精神号召我们犹太人逃离我们的牢狱，它要求所有的政府将国家治理得井井有条，并给以它们各自的语言官方地位。同样，它也号召我们将我们自己的国家治理得井井有条，复兴我们的语言，并给以正式地位。”[①]

① Mordecai M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making*, The Reconstructionist Press, New York, 1960, p. 406.

为了实现犹太人的生存和自救，阿尔卡莱早在 1834 年就公开提出向犹太人的“圣地”耶路撒冷移民，以自身的努力作为实现犹太人救赎的必要前提。九年后，他又进一步诠释了将“回归圣地”作为犹太人自我救赎第一步的想法。在希伯来《圣经》及《塔木德》文献中，犹太人的上帝将回到成千上万以色列家庭中间。对于这一宗教资源，阿尔卡莱作了生动的回应：

“回归圣地”即自我救赎第一步

“《圣经》里这样写道：‘雅赫维啊，求你回到以色列的千万人中。’[①] 对于这一节，《塔木德》拉比做了如下评述：它证明只有至少两万两千以色列人（聚集）在一起时，上帝的显现才能被感受到。然而，我们每天都祈祷道：‘让我们的眼看到仁慈的你回归锡安。’上帝的显现将现身在哪里？难道是树枝和石头上吗？（既然不可能）所以，作为我们灵魂救赎的第一步，我们必须让至少两万两千人回到圣地，这是神为（他）降临到我们中间所必需的准备。然后，他（上帝）将赐予我们和全体以色列人民更多所暗示的福祉。”[②]

1826 年，卡利舍尔在给罗斯柴尔德家族柏林家长的一封信中指出，救赎将从犹太人自身的努力以及政府将散居犹太人聚集于圣地的意愿而开始。他着重强调，救赎不可能是一件一蹴而就的奇迹性事件，它将渐序展开，并以慈善家的支持及其他国家同意犹太人部分重聚圣地而开始。那么，“我们能否合理地解释为什么救赎将以一种自然方式开始，并且主在爱着他的子民的同时，为什么不立刻在一次简单的神迹中派遣他的弥赛亚降临呢？”

卡利舍尔自问自答道，“是的，我们可以解释这个问题，我们知道我们对上帝的所有事情都是包含在他考验我们的形式

① 《民数记》（10：36）。

② Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1959, p. 105.

之中的……如果万能的主在将来的某一天突然以不可否认的神迹出现了，这就不成为考验了。当遵从上苍明确的指令，上圣地继承这片土地，并享受其美好果实时，面对这些奇迹和惊愕，我们的信仰将会是多么的迫切？在这种情形下，不是因为他对上帝的爱，而是为了他自己的自私缘故，什么样的傻瓜才会不去呢？只有一种自然开始的救赎才是对那些发起它的人的真正考验。为了在听到'快乐的声音'和'喜悦的声音'之前生活在锡安的缘故，将一个人全部的精力集中在这一神圣工作之上，放弃家庭和财富——没有比这更大的美德和考验了。"①

救赎并非一蹴而就的奇迹事件

为了证明自己的观点在宗教传统上的合法性，并进一步鼓励犹太家庭定居耶路撒冷的决心和必要性，卡利舍尔引经据典地指出，"我在《信仰之路》里找到对这一观点的支持：'当许多虔诚的、有托拉学识的犹太人，为一种奉献的欲望、精神上的纯洁以及圣洁之爱所激发，自愿前往以色列地并定居耶路撒冷之时；当他们从世界的各个角落三三两两来到（圣地）之时；当许多人定居在那里，在耶路撒冷的圣山上，他们的祈祷更为有力之时——那时造物主将会注意到他们并加速救赎日的到来。'为了所有这些的到来，首先必须在耶路撒冷有犹太定居点；没有这样的定居，（犹太人的）重聚怎么才能开始？"②

由此，卡利舍尔通过救赎的去神秘化，强调犹太人的拯救不会从天而降，它有一个渐进过程，进而引申出犹太人定居圣地的秩序或先后之分。在他的理解中，只有在大规模移民并建立起自身的经济结构之后，巴勒斯坦原有的旧伊休夫方可融入，而宗教戒律的遵循也才可能真正实现。

总的看来，在宗教理论问题上，阿尔卡莱与卡利舍尔都将救赎看作是一个逐渐演化的历史"过程"，而非某个突然爆发

① Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1959, p. 112.

② Ibid., p. 113.

的革命性事件。[1] 通过这种方法，对于犹太教思想传统中的“完整性救赎”而言，部分意义上的现实民族性救赎成为其必要的组成部分，并由此而具有了传统所赋予的合法性。与此同时，传统弥赛亚观念中过分强调的灾难性或危机性成分被中性化，由于这种新的宗教救赎思想倾向于一种乐观的历史决定论思想，并假设救赎进程始于欧洲犹太人的解放时代，所以事实上又将救赎的现实历史性过程与传统超验性的乌托邦式目标分离开来（并且暗示前者将有利于后者的实现），在理论上实现了现实物质行动高于宗教精神任务的紧急功能性转换。在这一结论中，现实救赎最终将导致宗教的终极性救赎，两者之间并不像在传统观念里那样迥然对立。

从历史救赎到宗教终极救赎

关于“回归锡安”，阿尔卡莱区分了犹太人“个人的阿利亚”与“集体的阿利亚”。在他看来，前者要求个人道德的完善，而后者则是犹太人上帝的旨意。

“个人回归意味着每个人应当从其个人的恶行中回头并忏悔，这种忏悔的方法业已在我们宗教传统的祈祷书中规定好了。这种忏悔之所以被称之为个人忏悔，因为它同每个人的个别行为相关。而集体回归意味着所有以色列人应当回到我们祖辈留下的土地上，去接受神的戒律和上天的吩咐。这种回归是所有先知都预言过的，即使我们不配（如此），为了我们神圣祖先的缘故，上天也将帮助我们。”[2]

“个人”与“集体”的阿利亚

在这一全新的宗教性诠释里，犹太救赎传统中对个人道德层面的要求被降为第二位的非必要性条件，完全为民族整体性现实救赎需要所取代。

在具体行动的策划和思考方面，两位东欧拉比也考虑了一

① 在犹太教资源里，《耶路撒冷塔木德》及一些《密得拉西》作品也曾将犹太人的救赎比做一天天亮起来的晨星的光芒，因为“以色列的救赎就是这样……一开始它微微地闪亮，然后开始眨眼，再后来散出越来越明亮的光芒。”（Cant R. 6：16）

② Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 106.

些很实际的问题。

卡利舍尔认为农业性殖民恰好可为遵循有关圣地耕作的戒律提供机会，犹太农耕这种“现世”方式不但将加速神性救赎的到来，而且将为研习托拉提供基本的物质条件，并在其他民族中替以色列人赢得为民族独立而奉献的尊严感。此外，这位东欧拉比甚至也想到了犹太移民在巴勒斯坦定居可能引发的安全问题。

移民问题

但不管如何，为了鼓励犹太人移民巴勒斯坦，“卡利舍尔强调，从宗教观点来看，住在巴勒斯坦是值得高度称赞的。在欧洲，有许多在政治和经济上具有影响的犹太人。对于重新在圣地定居，应该由他们采取最初的必要步骤，时间和机会都有利于这样做。卡利舍尔谈到了意大利的复兴运动、波兰人和匈牙利人的民族斗争，并且问道，这些人为什么为他们祖先的土地而牺牲自己的生命？而我们又为何像失去力量和勇气的人那样无所作为呢？当祖国和民族发生危机时，别的民族就不吝惜自己的生命和财产，我们难道不如他们吗？”①

对于犹太人需要从巴勒斯坦异教徒手中购买土地，阿尔卡莱用《圣经》中雅各的例子解释说，“既然在去他父亲以撒那儿的途中，他并没有生活在那里的意愿，雅各为何还要买这块土地呢？显然，他（雅各）的这一行为是教育他的子孙，圣地的土地必须从非犹太所有者手中购得。我们作为一个民族，只有在以色列的土地上才能真正地被称为以色列。”②

同样，对于为什么要有一小部分人，特别是穷人先于其他人移居圣地，阿尔卡莱也从宗教话语角度解释说，“在约书亚带领的第一次征服中，全能的主将以色列子民带入了一块一切

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 67 页。

② Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 105.

都准备好了的土地：那时候它的房子里堆满了有用的东西，它的水井在流出水，它的葡萄园和橄榄树林装满了果实。这一次新的救赎——唉，因为我们的罪——将会不同：我们的土地荒凉废弃，而我必须要建房，挖井，种植葡萄和橄榄树。所以，我们被命令不要试图一下子全部一起去圣地。第一，许多犹太人有必要留在散居地一段时间，以便他们能够帮助巴勒斯坦的第一批定居者，这些人无疑将来自于穷人当中。第二，主期望我们将会被体面地救赎；所以，我们不能大规模的迁移，因为那时我们就会不得不像贝都因人一样生活，散落在遍布圣地荒野中的帐篷中。救赎必须慢慢到来，圣地必须逐渐建设并准备起来。"①

土地购买等宗教诠释

显然，在约书亚第一次进入这块土地时，上帝把以色列子民引入了他准备好的富饶之地。但这一次，由于以色列的罪，巴勒斯坦已是土地贫瘠，物质匮乏，为了互助以及救赎过程中犹太人的体面和尊严，回归圣地必须有先后次序之分。

四

就历史本身而言，在当时的时代氛围中，阿尔卡莱和卡利舍尔的理论，不管怎么说都似乎显得有些超前，在这两位先驱者生前，他们的号召和努力几乎没有得到多少教友的认同和回应。实际上，他们和另一位大名鼎鼎的犹太复国主义先驱摩西·赫斯一起，都一样的生不逢时，只是后者更为今天的人们所熟知而已。

时代超越性

其中的具体历史背景在于，"卡利舍尔在1862年写作时，正值西方的犹太人仍然在品尝他们刚刚获得的自由，学习现代世界的辉煌技术，几个世纪的隔离，关闭在传统的牢笼中，使

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 105.

他们一直被排除在这个世界之外；而当时东方大批的犹太人却还挣扎在谋生糊口的边缘，对俄国社会刚刚兴起的自由主义和民族主义浪潮无动于衷。另一方面，正统派社团却没有看到拉比卡利舍尔已经认识到的政治和社会变化的意义，也没有打算重新改写弥赛亚拯救理论，或者将它与有关巴勒斯坦的世俗出路联系起来。"[①]

在这种情势下，他们的见解自然也没能取得犹太教思想界的普遍支持。

例如，巴尔-伊兰（Bar - Ilan）的父亲，纳夫塔利·兹维·犹大·伯林（Naftali Zvi Judah Berlin）拉比就认为，卡利舍尔的乐观态度是其时代犹太人虚假解放的结果，"他的基础建立在其在西方国家所看到的欺骗性的光明之上。"[②] 在具体态度或政治立场方面，伯林不仅从根本上反对讨论任何一种涉及具体时间的弥赛亚式的救赎理论，而且也担心犹太人的这种弥赛亚思潮有可能再次如历史上一样招致来自异教徒的反动。一句话，对于伯林来说，"所有这种（弥赛亚）话语的产生，只是因为加昂（指卡利舍尔）认为救赎之光已在他的时代开始；但在我们自身还在流散中受压迫并受限于新的法令的时代里，我们绝对不能引述同移民圣地有关的任何救赎思想。"[③]

另一位大名鼎鼎的拉比萨姆松·拉斐尔·希尔施（Samson Raphael Hirsch，1808—1888），这位新正统派领袖甚至以一种完全不屑一顾的语态声明，"对后来的兹维·希尔施·卡利舍尔拉比，我和我的同胞一无所知；至于他三番五次写信给我，送我他的著作，催促我领导（犹太人）移民以色列地的那件事，显然我是他的反对者。直到他最后严重非难我，似乎我是

不解、批判及嘲讽

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 16—17 页。

② Naftali Zevi Judah Berlin, *Mara de - ara Yisrael* (Jerusalem, 1974), pp. 15—16, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 33.

③ Ibid.

(故意)拖延救赎，我才请他到此为止。”[①]

事实上，即便那些后来支持“热爱圣山运动”的拉比学者也纷纷对之予以回避，而后来成为米斯拉希[②]运动领导人的伊萨克·雅各布·雷恩斯(Isaac Jacob Reines)拉比则更是组织出版了针对卡利舍尔救赎理论最系统的批判文集。在这种时代背景和宗教情境下，除了阿尔卡莱的一点小的收获之外，卡利舍尔的努力并没有得到多数人的支持，也没有取得太多的结果[③]。

尽管如此，在犹太命运的现代转换过程中，卡利舍尔和阿尔卡莱的历史性贡献已经深深地为人们所铭记下来，他们在一个特殊的历史时段开启了传统宗教救赎思想与现代犹太民族主义的融合历程。在这一时期，犹太教救世主义自喀巴拉时代的内向化转换以来，还远没有明确发生由内向外的又一次历史性转换。同样，在关乎未来犹太人的民族性认同标准或基础问题上，宗教与世俗认同之间潜在的对立与冲突也暂时尚未显现。在启蒙与解放的时代过去之后，对于再一次感受到民族生存危机的大部分欧洲犹太知识分子来说，虽然不同的社团群体或阶层在未来的看法或立场上有别，但无论如何，共同的民族生存意志才是首要或第一位的迫切问题。[④]

文化历史意义

---

① Mordecai M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism*, The Reconstructionist Press, New York, 1960, p. 402.

② 希伯来语是“מזרחים”，意为“东方人”。这一组织名称的中文音译又有“米兹拉希”、“米兹拉西”等多种译法，以下为行文方便，无论原译或原文采用何种译法，一概采用“米斯拉希”这一音译，恕不再说明。

③ 卡利舍尔的唯一实际成果是在雅法郊区的米克维·以色列由巴黎犹太人联盟建立了一所农业学校，但并未得到犹太人的响应，也未向巴勒斯坦迁移。相反，耶路撒冷犹太人却抗议这种谋生教育会危及年轻人的宗教学习。参阅［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第68页；Guenter Strothotte, *The Relation between Religion & Nationalism in Early Zionist Thought*, Simon Fraser University, 1971, p. 18.

④ 从文化变迁的维度看，阿尔卡莱和卡利舍尔的宗教民族主义救赎理论无疑是在危机背景下，传统宗教这一主导性的犹太文化表现形式，其文化的规范性整合功用在文化自觉意义上，通过重新发掘与诠释传统资源，所体现出的宗教(作为一种认知与创造力量)的自我完善与超越性特征。

第二节 救赎行动主义

一

在卡利舍尔和阿尔卡莱以对宗教传统的全新诠释来鼓励犹太人作出民族主义选择后，不久，另一部分犹太知识分子对于欧洲犹太人的生存现状和未来命运开始有了更为明确的清醒认识，这首先源于一位犹太知识分子马克斯·诺尔道（Max Nordau，1849—1923）[①] 对于犹太人被“解放”性质的深刻反思。按照他的分析，近代以来犹太人的所谓“解放”从内外两个方面来看，实际上都是失败的[②]。

马克斯·诺尔道的分析

从外部世界的角度来看，至少在一开始，对犹太人的“解放”更多只是一种抽象观念使然，并非那种现实具体意义上社会文化背景发展的自然结果。相反，它是那个时代法国大革命理性主义思想的逻辑产物：

“正像法国革命给了世界公制和十进制一样，它也创立了一种标准的精神体系，其他的国家，或者自愿地，或者非自愿地，都把它作为衡量其文化水准的标准措施予以接受。一个宣称处于文化巅峰的国家不得不拥有几种大革命所创立和发展的机制；例如民众代表，新闻自由，陪审团制度，权力分立等。犹太解放也是一个文化高度发展国家所不可缺少的这些条款之

作为政治需要的“犹太解放”

① 诺尔道生于匈牙利的佩斯，作为一位医生、作家和社会评论家，与赫茨尔等一起创建了世界犹太复国主义组织，也是几届犹太复国主义大会的主席或副主席。著有《我们文明的常见谎言》（1883年）、《堕落》（1892年）和《悖论》（1896年）等（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Max _ Nordau）。

② Shlomo Avineri，*The Making of Modern Zionism*，Basic Books Inc.，New York，1981，p. 102.

一；正如一个受人尊敬的家庭的绘画室里肯定不能缺少一架钢琴一样，即便家庭中没有一个成员能够弹奏它一样。犹太人在欧洲就是以这种方式被解放，并非出于一种内在的必需，而是出于对政治时尚的一种模仿；并非因为人们已从内心深处决定向犹太人伸出兄弟之手，而是因为引领时代的精神已接受一种特定的文化观念，它要求犹太解放也应当成为法典中的一部分。”[①]

一句话，对于刚刚从中世纪进入近代社会的犹太人来说，他们实际上只是在相对被动地接受这一“被解放”的命运，虽然客观上这种“解放”有利于犹太人境遇的改善，但其本身却又极其脆弱。

1881年的大屠杀再次震惊了欧洲东西方犹太人的心灵，并使得这一年事实上成为近现代犹太人历史的一道分水岭。

1881年大屠杀的影响和意义

对于犹太复国主义的命运，或者说，对于这一事业是否有可能成为一件千真万确的历史事实而言，1881年发生在俄国犹太人身上的灾难具有极其重要的影响。这一年的3月，沙皇“亚历山大二世的被刺更进一步恶化了犹太人的处境。反犹骚乱立即在俄国西南部爆发，并扩散到乌克兰。没有明确证据表明，事实上谁煽动了这些屠杀。”[②] 大规模的反犹暴乱始于伊丽莎白格拉德卡，并传到其他城市和小镇。即使在启蒙运动已相当深入的敖德萨，当地犹太人也未能幸免于这场惨绝人寰的种族屠杀[③]。

① Max Nordau, *Address at the First Zionist Congress*, in *To His People*, ed. B. Netanyahu, New York, 1941, p. 103.

② ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社2007年版，第190页。

③ 实际上，“大屠杀”一词即“暴风雨”的俄文，最初出现在1871年，用以描述希腊少数民族在敖德萨对犹太人的攻击。到1881年总共有215个犹太社区成为这场反犹暴行中的牺牲品，成千上万的犹太人被杀害、肢解或强暴。2万多人失去家园，10万人丧失生计。这场屠杀一直持续到1884年，旧痛未了，1903—1906年间基什尼奥夫又开始爆发新的反犹屠杀。参阅同上以及 Richard L. Rubenstein, 1881: *Watershed Year of Modern Jewish History*, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, p. 10.

惊恐之余，在质疑为什么新时代又出现了新的反犹主义的时候，马克斯·诺尔道或许残忍、但却一针见血地指出：

“犹太人的解放并非认识到曾经严重伤害一个种族，它受到最恐怖的对待，现在该为千年的不公正行为而赎罪这样一种信念的产物；它仅仅是18世纪法兰西理性主义思想几何学模式的结果，这种理性主义的建构得到了纯粹逻辑的援助，（却）没有考虑到活生生的情感。它力图通过精确行动的自明的确定性，以应用其原则；力图坚持将这些纯粹智力的创造引入现实世界。犹太人的解放是理性主义方法的自动应用，卢梭和百科全书派的哲学导致了《人权宣言》，大革命（时代）人们的严格逻辑演绎出了犹太解放。他们阐明了一个标准的方程式：每个人生来都拥有特定的权利；犹太人是人，因而犹太人生来就拥有人的权利。犹太人是以这种方式被宣布解放，而非出于对犹太人的兄弟之情，因为逻辑上要求了这点。虽然大众的情感起而反抗，但大革命的哲学规定原则必须高于情感。1792年的人仅仅是因为原则的缘故才解放了我们。”①

作为逻辑结果的“犹太解放”

显然，从马克斯·诺尔道的角度来看，这种外部“恩赐”的解放运动，对于真正的“犹太解放”而言，只能是一种惨痛而又酸楚的集体经验。

不仅如此，从内部方面来看，历史上犹太人被强制隔离生活的“隔都”实际上又为这一群体的弱势社会心理提供了某种看似“正常”的生活环境。对于个体意义上的犹太人来说，这种相对“安全”的生存环境也是外部世界所不能提供或根本也不会存在的。“犹太人（在隔都里），有他自己的世界；对他而言，这是确定的避难所，为他提供一种祖国意义上的精神和道德价值。这里有（他的）伙伴，通过他们，一个人可以期望得

① Max Nordau, *Address at the First Zionist Congress*, in *To His People*, ed. B. Netanyahu, New York, 1941, p. 64, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, pp. 102, 103.

到重视，而且也能够得到重视，这里有公众舆论，这种认可是犹太人抱负之目标。（一个人）不大受这种公众舆论的尊重则是对（其）缺乏价值的惩罚……隔都之内被人赞扬的（事物）在其之外被人蔑视又有什么关系？外部世界的意见没有影响力，因为它是无知敌人的意见。一个人努力取悦于他的教友，他们的掌声才使其（感到）值得（去过一种）满意的生活。隔都里的犹太人就是在一种道德层面上过着一种真正完整的生活。他们的外部环境并不安全，常常非常危险，但他们内在地达到了其独特品质的全面发展，（因而）他们是无须正常社会生活成分的和谐人类。"①

"隔都a"生活的异化

实际上，对于马克斯·诺尔道所描述的犹太人生存的这一无可奈何的痛楚状态，用另一位当代犹太学者的话来说，如果犹太社区内部的生活意味着一种犹太意义上的内部完整性或真实性的话，那么"隔都"在外部世界压力下的崩溃，就意味着过去岁月中犹太生活的意义被彻底倾覆。② 无论如何，进入近代社会的犹太人，不管是就其整体意义上的文化认同而言，还是犹太人个体意义上的生存，都是一个不可能轻松回避的历史选项。对于过去生活于隔都中的传统东方犹太人来说，传统社区所提供的社会文化及生活意义上的保护，已为启蒙和解放运动所打破，所谓的人与人之间的平等权利，也意味着传统犹太社区公共性质的消亡。

"解放"对传统生活的倾覆

正是由于这种文化身份或文化认同上一时无所适从，甚至无法调和的巨大冲突，马克斯·诺尔道这样的犹太知识分子坚持认为，恰恰是所谓的"犹太解放"让犹太人失去了他们此前一直拥有的民族认同。在他看来，所谓的"犹太解放"只是蒙

对犹太身份认同的侵蚀

① Max Nordau, *Address at the First Zionist Congress*, in *To His People*, ed. B. Netanyahu, New York, 1941, p. 64, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, pp. 104, 105.

② Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 105.

在复杂社会现实上的一层虚假的掩饰而已。为此，他忍不住诘问他的同胞，“你们忘了法国革命了吗？这就是那场带来将犹太人变成一个‘宗教社团’奇迹的伟大历史事件。正是这场革命赋予了人权和公民权。犹太人在一夜之间不再是一个四千年之久的民族的成员了……”①

二

更令人恐怖的是，不仅如此，在失去传统意义上的身份和文化认同之余，随着现代西方种族主义理论的登峰造极，传统的宗教反犹主义在种族差异和歧视的“科学”基础上可怕地结合并发展起来。新的种族反犹主义者从基因层面否认了任何犹太人可以成为非犹太人的可能性，按照种族反犹主义的理论，“犹太人与其他民族，特别是日耳曼人的差别也就无法抹去了……这一理论将对所有犹太人适用，不管他是正统犹太人，还是同化了的犹太人，还是改信基督教的犹太人。”②

种族反犹主义对非犹太身份的拒绝

从此，对于寄希望于向“先进”文化靠拢的犹太人而言，同化本身也开始成为一个问题，新的种族反犹主义浪潮使得相当意义上的西方犹太人一时无法找到自身的精神寄托。对此，马克斯·诺尔道哀叹道：

“这就是西欧获得解放的犹太人（实际）存在着的解放。他放弃了他的独特的犹太特性；但是人们却让他感到他并没有他们的特殊特征。他失去了隔都的家；但是他的出生地却拒绝接受他。他的国人在他希望与其交往时赶走他，他的脚下没有立足之地，他也没有可以作为完全身份成员而属于的社团……他与他的犹太同胞失去了联系；不可避免地，他感到世界仇视他，在他需要时，他也看不见可以找到温暖的地方。这就是犹

“被解放”之后的困境

① “Eine Grschichte der Israeliten,” in *Zionistische Schriften*, p. 400. Ibid.
② 徐新：《反犹主义解析》，上海三联书店1996年版，第164页。

太人在道德上的痛苦，它比身体上的痛苦更为严重，因为它落在了处境不同的、更为骄傲的、并且拥有更为细腻情感的人们身上……”①

对于这种失败结果以及随之而来的灾难性影响，诺尔道生动地描述了犹太人在精神上的痛苦和阴暗情景：

“精神痛苦比肉体折磨更甚，因为它影响有地位的人，影响有自尊心和敏感的人。西方犹太人一直被允许参加选举，但随着人们的礼貌、教养程度的变化，他们被赶出了当地基督徒的俱乐部和聚会。他们愿意去哪里就可以到哪里去。但他们到处都可以看到这样的指示牌：禁止犹太人入内。他们放弃了自己的民族特性，可是这些民族仍不接受他们作为这些民族社团的一部分。犹太人甚至避开他们自己的犹太同胞，因为反犹太主义教会了他们轻视犹太人；但和他们生活在一个国家里的非犹太人厌恶他们。他们失去了犹太社区中的家，而人们也否认他们的出生地是他们的家。他们在这个世界上没有立足之地，没有他们可以属于的社团。他们与同国人的关系是不可靠的；他们害怕陌生人，甚至怀疑他的朋友们的秘而不宣的感情。他们最大的才能在压抑和挫败中，或者至少是在隐姓埋名中浪费掉了。他们变成了内心残废、外表虚伪的人，可笑又可恨，就像一切虚假的东西一样。他们是不再有什么信念可以支撑自己的新的马兰内，在狂怒和痛苦中背弃了犹太教，但在内心深处，即使他们自己不承认，实际上是怀着个人的羞辱、不诚实的思想以及使他们不得不过欺骗生活的一切进入了基督教。”②

种族反犹主义的毁灭性打击

从另一个层面说，对于这一时代的犹太人而言，现实环境中的潜在危险或许较之心灵上的痛楚带来的压力更为糟糕。

---

① Max Nordau, *Address at the First Zionist Congress*, in *To His People*, ed. B. Netanyahu, New York, 1941, pp. 70—71, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 106.

② A. 赫茨伯格编：《犹太复国主义思想》，纽约，1959 年版，第 239—240 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 479 页。

关于这种微妙态势，诺尔道直率地指出，犹太人实际上自己也清楚地意识到这种“解放”的危险性。在过去，“犹太百万富翁，尽管他们很势利，又很傲慢，但有一种隔代遗传的恐惧：他们对历史懂得不多，但他们确信他们在世界上的地位或许不像他们愿意相信的那样安全可靠。他们知道，在狮心查理统治下，在法国美男子腓力和西班牙腓力和伊莎贝拉统治下也曾有犹太百万富翁，但是有一天，那是十分可怕的日子，没有任何警告，许多人被杀，另外一些人在一夜之间变成了乞丐，他们的子孙现在正在波兰和罗马尼亚的犹太区里忍饥挨饿。”①

恐惧与病态的“爱国主义”

但在今天与此对应的是，“现代”犹太人在潜意识中则处于某种巨大的心理恐惧之中，他们担心被重新赶回隔都内，因而对于所居住的国家表现出一种近乎病态的“爱国主义”情感。“因为这一原因，他们比起基督教同事显示出一种喧嚣得多的爱国主义：“就是说，获得解放的犹太人比他的基督徒邻居更为喧闹地宣扬他的德意志或匈牙利爱国主义，而这却是以牺牲与其他国家犹太教友的团结为代价的。犹太人的爱国主义当中有某种令人呕心的东西在里面：它比拥有一种非做作的、自然的爱国主义的基督徒，更为强烈，更具表演性。”②

与此同时，多少让人感到无奈的是，在思想上导致这一“犹太解放”的启蒙运动本身实际上又在一定程度上孕育着犹太人在新的时代遭受诘难和歧视的某些元素。原因在于“启蒙运动的一个重要方面是驳斥蒙昧主义，向宗教宣战，犹太教自然也是受到攻击的一个目标。在许多启蒙主义者笔下，犹太教常被描绘成一个反社会的宗教，不仅培养了顽固的特殊神安论思想，而且在一国之中造成了社会和人民的对立。这一类的攻

启蒙对现代反犹主义的推动

① 马克斯·诺尔道：《犹太复国主义文集》，科隆1909年版，第258页。前引书，第476、477页。

② Max Nordau, *Ktavim Zioniyim*, ed B. Netanyahu (Jerusalem, 1960), Vol. 2, p. 29, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 107.

击无形之中为19世纪在欧洲各方面出现的现代反犹主义思想埋下了伏笔，使人们开始从世俗，而不是宗教角度发泄对犹太人的不满和仇恨。"[1]

在这种情况下，所谓的"解放"在"形式上虽然它可以写入所有的法典，但这种形式上的解放却同大众的社会意识形成了尖锐的对比。因而在解放的形式上的外部规范与社会上对犹太人真正的具体情感之间，出现了一种紧张态势。"[2] 对于现代世界中的犹太个体而言，外部世界写入法律形式的正式"解放"同社会大众的反犹主义意识之间，实际上又形成了某种紧张的冲突关系。

犹太"解放"的内在分裂

面对新时代犹太生存问题的严峻性，一些有远见的犹太知识分子开始看到，犹太人生存的现实迫切性甚于任何传统宗教观念上的歧义或纷争。在这些人当中，两位早期"热爱圣山运动"中的重要人物，拉比摩西·莱布·利林布卢姆（Moshe Leib Lilienblum，1843—1910）和塞缪尔·莫希列维（Sammuel Mohilever，1824—1898）是其中的代表性人物[3]。

利林布卢姆坚持认为，在现代社会中，由于犹太人是弱势群体，他们成为各种意识形态或社会阶层的攻击对象，这就是伴随现代民族主义出现的世俗种族主义反犹运动的真正根源。对此，他不无讥讽且无奈地说道：

种族反犹主义根源

"民族主义的反对派把我们看作毫不妥协的民族主义者，有一个民族主义的上帝和一部民族主义的托拉；民族主义者将我们看作是世界主义者，我们的祖国就是我们的境遇正好不错的任何地方。宗教异教徒说我们缺乏任何信仰，他们中

① 徐新：《反犹主义解析》，上海三联书店1996年版，第146页。

② Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 103.

③ 利林布卢姆生于俄国的科夫诺（Kovno）。1865年，他在维尔纳（Vilna）创建了一所耶希瓦学院，次年又建立了另一所（参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Moshe_Leib_Lilienblum）。塞缪尔·莫希列维则出生于今天的白俄罗斯境内，是著名的"热爱圣山运动"的发起人之一（参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Mohilever）。

的自由思想者则说我们是正统教徒，信仰所有类型的胡言乱语；自由派说我们是保守的，而保守派则称我们自由派；无政府主义者说我们是资本主义者，在他们看来，基于奴役与寄生生活的圣经文明的承载者；官员控告我们规避土地法——当然，那是专门针对我们的法律——像理查德·瓦格纳一样的音乐家，控诉我们毁了音乐的优美与纯正。甚至我们的优点也被变成了缺点：'几乎没有犹太人是杀人犯'，他们说'因为犹太人是懦夫'，而这也没能阻止他们控告我们谋杀了基督教的儿童。"①

犹太人的弱势群体地位

有鉴于此，利林布卢姆强调，所有这一切荒谬现象都是因为在现代社会中人们需要增加自身的认同感，犹太人作为一种传统选项，自然而然地成为整个社会或民族挑选出来的敌人。他在著作中写道，"我开始确信，（造成）我们悲剧的原因并非（在于）缺少一种高级的文化——因为即使我们在文化上（丰富的）都快溢满了边，我们还是异乡人，并且我们应该保持异乡人（的身份）。"②

犹太身份的异质性特征

三

在残酷的现实背景下，第一代的犹太启蒙主义者利林布卢姆迅速转换立场，在维持现状、同化及民族复兴这三个选项当中，他转而选择了第三条道路，倾向一种恢复"犹太民族自我意识"的民族主义立场，并寄望于广大下层犹太民众。在此过程中，一个值得注意的现象就是，利林布卢姆等犹太民族主义者不仅对犹太上层的同化精英不抱希望，对于所谓的"无产阶级胜利"也并不抱任何希望。另一位犹太知识分子雅各布·克

---

① Moshe Leib Lilienblum, *Let Us Not Confuse the Issues*, in Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 173.

② Moshe Leib Lilienblum, *The Way of Return*, ibid., p. 170.

拉茨金（Jacob Klatzkin，1882—1948）[1] 就曾给这些“典型的”犹太无产阶级知识分子作了一幅线条分明的素描，他们好像已经完全被同化，但却仍然很难被当地人所接受。在克拉茨金的笔下：

第三条道路及犹太无产阶级知识分子

“他们不能为当地人所接受，恰恰是因为他们来自一个具有自己特殊的、不可同化的性格特点的精神贵族。他们的智力高度发展，既富于创造性又具有破坏性，很有生气，过于积极地希望被同化，因此最终会招人厌烦。他们的实力是嘲弄和讽刺，是没有结果的智力活动。他们充当各种民族文化之间的媒介，但经常仅仅是接触事物的表面，而对民族精神更深的根源没有真正的感受。他们试图把不能共存的东西融合在一起，他们事事熟悉而又事事都不熟悉。他们试图重新解释日耳曼精神，在其中发现宽容、正义甚至救世主思想，直到他们成为半日耳曼人、半犹太人[2]。这些知识分子强烈地倾向于激进主义，否定和破坏。这些知识分子无产者，因为他们在历史上失去了依靠，所以他们得不到安宁；因为他们没有根基，因而被迫力图去改变这个世界，去鼓吹推翻现存的制度。”[3]

犹太民族主义者之所以对这群人的幻想嗤之以鼻，并做出这种预言或判断的理由，显然是源于犹太知识分子对于历史伤痛的反思和绝望。一位犹太知识分子辛酸、却不无反讽地质问并坚定地预言道，“谁创立了奥地利的自由主义运动？犹太人……。是谁出卖和抛弃了犹太人？自由主义者。是谁缔造了奥地利的日耳曼民族运动？犹太人。是谁抛弃了他们，对他们像对狗一样地憎恨和侮辱？……随着社会主义和共产主义的到来，同样的事肯定会发生。一旦端上汤来，你就将从餐桌旁被

犹太人为什么总是“历史性地”被抛弃？

① 犹太哲学家和出版商，同样出生于今天的白俄罗斯境内，详见后文（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Jacob _ Klatzkin）。

② 参阅犹太哲学家赫尔曼·科恩的观点。

③ 雅各布·克拉茨金：《危机和决策》，柏林 1921 年版，第 196—198 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 480 页。

赶走。事情总是这样，将来也永远如此。”[1]

在这一点上，马克斯·诺尔道也同样直言不讳地指出，“社会主义就像改革运动、启蒙运动，像一切争取政治自由的运动一样，给人们带来了失望。如果我们能活着看到社会主义理论变成现实，那么你将会由于在新制度下遇到了老熟人——反犹太主义，而感到惊诧。马克思和拉萨尔是犹太人也无济于事……基督教的创立者也是犹太人，但就我所知，基督教并不认为应对犹太人感恩图报。我不怀疑社会主义思想家将永远忠于他们的学说，他们不会变成种族主义者。在不久的将来，群众感情将会支配他们奉行反犹太主义政策。”[2] 遗憾的是，在欧洲，20世纪的历史已经证明诺尔道的判断，多少还是稍嫌乐观了一些[3]。

同样，1881年的大屠杀也使得另一位犹太知识分子俄国正统派拉比塞缪尔·莫希列维毫不犹豫地转而选择现实行动主义的救赎道路。为了做到这一点，首先必须削弱和纠正传统观念中一味偏向普世主义救赎的非现实取向，并间接否定传统上淡化现实民族主义自我拯救的消极文化思维定式。对此，他无奈地指出并进而大声疾呼：

犹太民族主义与弥赛亚信仰不相悖

“在其后西欧出现的一些正统派拉比当中，其中有人甚至宣称：我们先知所应许的未来福祐和慰藉只是体现在象征及寓言形式里。他们说，弥赛亚的到来也不会将以色列带回其祖辈的国度，并结束其漫长的流散与诸多悲哀，而只是为全人类建立一个天堂王国，以色列将作为异教徒的明灯而继续流散。但那些拉比中的其他一些人则无所顾忌地声称，民族主义同我们对弥赛亚到来的信仰相背。所以我不得不公开宣布这一切都是

① A. 施尼茨勒：《A. 施尼茨勒全集》第3卷，柏林1913年版，第94—95页。前引书，第478页。

② 马克斯·诺尔道：《犹太复国主义文集》，第268—270页。前引书，第477—478页。

③ 关于苏联犹太人的生存状况研究参阅埃利·巴尔纳维（以）主编的《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社2007年版，相关部分。

不正确的。”[①]

对于有关救赎如何发生的种种不同见解，莫希列维强调，在整个民族的处境再次面临危机的情况下，没有必要再问及宗教观念上的分歧，应当团结一切可以团结的“锡安之子”，一起共同努力。他在给第一届犹太复国主义大会的信中写道：

“首要的是，大会应当团结所有真诚于我们事业的‘锡安之子’，以绝对的和谐和手足之情展开工作，即便在他们中间对于宗教有不同的意见。对于我们中间那些对宗教有不同意见（以及）那些不遵守宗教戒律的人，我们的态度应当是好像我们的家园着火并危及我们的人身及财产（安全）的情形一般。在这种情况下，难道我们还不能满怀心悦而充满爱心地接受任何前来救助我们的人？虽然在我们眼里，他是非宗教人士。我的教友，难道这不是我们当前的困境吗？一场大火，一场可怕的大火灾正在我们中间肆虐，我们所有的人都受到这威胁。我们的敌人已经成倍增加，直到他们超越成千上百万；他们可能会把我们活活地吞噬，难道这不让警察感到恐惧？如果教友向我们伸出援助之手，用他们的全力将我们从可怕的困境中解救出来，那么我们当中还有人敢拒绝他们吗？如果所有的教派都真正明白这一思想，那么这一兄弟之间的契约将毫无疑问地继续存在。”[②]

团结“锡安之子”

为此，莫希列维在致犹太复国主义大会的信中呼吁，普世主义救赎本身并不只是一种象征，“回归圣地”才是真正的犹太信仰。因此，“所有的‘锡安之子’必须完全确信，并且以绝对的信仰相信，重新定居在我们的国家——即购买土地、建造房屋、种植果园以及开垦土地——就是我们托拉的根本诫命之一。我们古代的某些圣贤甚至说这就等于整个律法，因为它

“回归圣地”：真正的犹太信仰

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 404.

② Ibid., p. 402.

是我们的人民赖以存在的基础。真正的锡安热爱者是一个以其全部身心相信这一（原则）的人。任何援助我们、却并不拥有这一信仰者，可以比拟那些对某一并不真正信仰的事业做出贡献的人”①。

从这一看法出发，莫希列维强调，无论如何，“我们的希望和信仰以前一直是，现在也还是，我们的弥赛亚将会到来，并召集所有散居的以色列家族。并且，与我们在大地表面流浪，甚至从一个地方迁移到另一个地方所不同的是，我们将作为一个民族，在这个词语的最完全意义上，居住在我们自己的国家里。与被（其他）民族轻视和嘲弄不同，我们将为世界上所有的民族赞誉和尊重。这就是我们的信仰和希望，它源于我们神圣记忆中先知和预言家们的话语，也是我们的民众所墨守的！”②

“最完全意义上”的复国选择

在行动上，为了在现实救赎中“回归圣地”，莫希列维积极建议向巴勒斯坦安置那些劫后余生的犹太难民，他本人在其后展开的“热爱圣山”运动中留了下来，同持不可知论的世俗犹太人一起并肩工作，并且成为后来的宗教犹太复国主义组织“精神中心”（米斯拉希）重要创始人之一。

很清楚，从强调现实生存的迫切性需要胜于任何宗教分歧出发，对同化不抱幻想和奢望的犹太知识分子转而强调犹太历史资源的多元性，特别是其中业已淡化的现实行动主义拯救成分的重要性，甚至强调犹太人的现实生存需要就等于全部托拉。从此开始，通过强调犹太教与民族主义之间的内在统一性，在流散时代不断得到强化和巩固的宗教内向性弥赛亚主义，再一次出现了由内向外转换的巨大动力和强烈愿望。在传统犹太教的宗教诠释资源中，早期以色列宗教救世观中的现世

传统救赎中外向性动力的再次唤醒

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 402.

② Ibid., p. 404.

民族主义和历史行动主义基因在犹太意识的深处再一次被唤醒。[①] 这样的现实主义诉求，在犹太问题的历史性解决上，为传统主义者与政治犹太复国主义分子之间的历史合作提供了重要的基础。

第三节 库克“救赎神学”

就历史角度来看，卡利舍尔和马克斯·诺尔道等东欧拉比和犹太民族主义者的呐喊，开启了犹太传统中的宗教拯救思想与现代民族主义的融合之门，传统的犹太弥赛亚信仰主义也因此而展开了宗教拯救方向上的又一次历史性转换。然而，无论如何，“这些都只是孤立的声音，它们对犹太宗教社团的思想影响极其有限。只有在亚伯拉罕·伊萨克·库克（Abraham Isaac, Kook, 1865—1935）[②] 这位英国托管时期巴勒斯坦首位阿什肯纳兹大拉比的著作里，宗教传统内‘以色列地’的规范中心地位，才被整合为一种关于犹太复国主义政治实践活动及巴勒斯坦定居的激进革命性诠释。”[③]

库克的历史性贡献

一

从历史来看，库克的宗教复国主义救赎理论虽然对于犹太

① 从另一个方面说，也应该看到，在文化意义上，这一现象反映了犹太教在具体历史的文化规范性整合中所具有的体现人之主体性特征的文化力量。在具体的对象化历程中，其认识论与方法论取向维度，完全可能拥有不同的选择趋势。由于历史上宗教资源本身就具有这种复杂的多元性背景，这种不同方向上的文化诉求，在应对现实问题的表现上，也往往表现为某种一时难以确定的交融乃至对立的态势。

② 库克拉比的生平简历亦可参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Abraham_Isaac_Kook。

③ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, p. 188.

复国主义政治运动产生了深远的影响，但其理论的形成和发展却并非一蹴而就，而是有一个逐渐演变和发展的历史过程。

早在1898年，在专门论述犹太复国主义与宗教，特别是民族复兴与托拉律法的一本小册子里，库克首次表达了他自己不同于当时极端正统派的理想主义立场。其中，他一方面试图反对极端正统派对犹太复国主义运动的严厉攻击，目的是“为了去除圣贤领袖及上帝敬畏者中某些人的恐惧，对于犹太复国主义运动（他们担心）其改革精神将对神圣的托拉带来分裂”[①]；另一方面他又表示“要去除犹太复国主义里面被那些不考虑后果的作品涂抹上的所有肮脏和泥污”[②]。为此，在具体措施上，他公开呼吁重建古代的犹太教公会，重新实行拉比授职仪式，并将前者看作犹太人宗教复兴、防止宗教淡化及世俗化的关键[③]。实际上，库克所要做的，就是既要反对极端正统派拉比对于犹太复国主义运动的否定和拒绝态度，又要从自身的宗教诠释角度，去发现这一运动中可能存在的宗教合法性资源。由此，他开始着手建立自己不同于他人的宗教犹太复国主义学说。

早期理想主义立场

总的来说，在库克拉比的早期思想中，他同样继承了阿尔卡莱和卡利舍尔等人的一贯理想，试图自觉赋予犹太复国主义运动一种明确的积极行动主义色彩，并同传统救赎观念中存在的消极被动性倾向保持相当的距离。在这一态度取向上，库克的表白是明晰而坚决的，“在我们的信仰中，无论是较大的原则，还是其细节，都没有任何东西否定我们的这一想法，（即）开始以自身的努力，通过自然的、历史的进程，抖落流散（生活中的）尘土……我们有神圣的义务，以我们所拥有的任何手

积极行动主义色彩

① Abraham Isaac Kook, “On Zionism” (in Hebrew), in *Ha - Devir*, Vols. 7—9 (Jreusalem, 1920), p. 28, ibid., p. 87.

② Abraham Isaac Kook, *Orot*, Vols. 10—12, p. 38, ibid., p. 87.

③ 但在对耶路撒冷犹太公会的乌托邦式构想中，他并没有准备讨论未来具体现实中的政教权威对立问题。

段，努力这样去做。……我们不可能只通过诸如弥赛亚的到来等明显的奇迹，去期待以色列的拯救，这种奇迹跟我们的自身努力毫无关系。”[①]

为此，库克公开宣称，现实历史进程中的这一代犹太人就是“弥赛亚一代”，他们就是救赎到来的基础。在他看来，所谓“弥赛亚”并非历史进程后面的驱动力，而是其本身的结果。“弥赛亚一代”就体现在现实生活中犹太人回归锡安的这一历史过程。从这里出发，库克拉比又进一步直言道，“既然回归（锡安）即便在完整救赎尚未实现之际，也是弥赛亚到来的根本基础，（那么）弥赛亚一词也可指以色列回归其城堡，即耶路撒冷（据《撒迦利亚书》9：12）的时代。至关重要的是，这就是为以色列的优越与伟大而加封的弥赛亚一代，因而它与《塔木德》所论述的为我们人民的拯救而奋斗的义务之间并无矛盾，而这正如第二圣殿时期尼希米及其追随者所奋斗的那样。”[②]

“弥赛亚一代”的救赎准备

从库克拉比早期的这些言论里面不难发现，在这一时期，他关于犹太复国主义运动的思路明显具有理想主义性质的倾向或特点。因为担心犹太复国主义运动从世俗政治层面向宗教信仰层面的渗透，其他许多拉比对之采取或坚决拒斥并妖魔化、或企图严格划分各自范围的做法。对此，库克本人的想法完全不同，也没有上述的那种担心。相反，他寄望于这场犹太复国主义运动能够同时在政治与精神层面上，实现犹太民族的生存与复兴。因此，在他看来，一方面，犹太复国主义只有在政治层面上获得成功，犹太人才有可能在精神层面上实现犹太复兴的基础；另一方面，既然没有精神指导，犹太人要想在政治上

犹太复国主义政治与精神层面并无绝对冲突

---

① Abraham Isaac Kook, “On Zionism” (in Hebrew), in *Ha - Devir*, Vols. 7—9 (Jreusalem, 1920), p. 29, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 88.

② Ibid.

获得新生就没有可能。那么，宗教精神则可使犹太民族的复兴避免陷于绝对主义的褊狭境地。换句话说，在库克的早期意识里，犹太复国主义就其本身来说，它在政治层面与精神层面之间，并不存在绝对意义上的冲突。

在现实历史行动中，这种多少意义上相当理想化的构想很快遇到了麻烦。针对犹太复国主义者在巴塞尔大会上宣称“犹太复国主义同宗教没有任何关系”的传言[①]，库克拉比愤怒地指责道：

“大会的禁令……比法老和哈曼[②]的禁令更加刺耳，（因为）它在我们脆弱、可爱而幼小的民族情感之上展开了死亡（般）可怕的黑色翅膀，将其同它的生命之源和它的荣耀之光割裂开来。巴塞尔禁令……将宗教变成犹太生活中的一个分离派别，并把它同犹太民族主义联系切断——这一邪恶可憎的声明是（犹太复国主义）内部的毒素，它毁了（犹太复国主义），将之变成一只充满毁灭和纷争思想的空瓶。这个愚蠢的禁令，作为其作者从犹太教疏离的产物，一直到这个错误之源从他们心中被除去之前，（将使）犹太复国主义像没有生命一样有气无力，没有能力保护它自身不受腐烂与毁灭（的侵害）。因此，没有价值的（东西）注定要失败，它（的躯体）将腐烂并爬满虫子。”[③] 显然，在库克的宗教意识深处，犹太教对于犹太生活的影响从来就是一种不言而喻的存在，并维系着这一生活的完整性和神圣性。正是因为这点，他并不担心身边的这场复国主义

犹太复国主义与犹太教不可割离

① 事实上马克斯·诺尔道在大会前两个月的一篇论战文章中是这样表述的，“犹太复国主义同任何神学无关，如果犹太人心中燃起一种在锡安建立一个新国家的愿望，激励他们的并非托拉或密西拿，而是苦难的岁月。”（Max Nordau, *Ktavim Zioniyim*, ed B. Netanyahu (Jerusalem, 1960), Vol. 2, p. 29, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 107.）

② 波斯王亚哈随鲁的宠臣，犹太人的死敌，曾准备灭绝犹太人，但被王后犹太人以斯帖挫败，故有“普珥节”（意为抽签）。

③ Abraham Isaac Kook, “Brook in the Negev”, p. 77, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 93.

运动可能会割裂犹太传统在政治与精神上的统一。

1904年，当库克来到巴勒斯坦，在耳闻目睹之余，现实同以往理想憧憬的尖锐冲突使这种愤怒进一步强化。对于犹太复国主义者舍弃宗教的世俗主义价值取向，库克声嘶力竭地予以谴责，并强调宗教在民族性认同问题上的决定性地位：

宗教遵循与民族性认同

"如果那些将宗教衣袍撕碎并否认托拉的人，认为他们还是犹太人，仍有一种民族联系，有民族情谊和民族渴望，还保留在他们人民的团体之中的话。…… [那么我说]，绝对不是！那些遵循托拉及戒律的人没有、也不可能认可，同那些脱离民众灵魂和生活之源的人，有任何民族团结。（此外）种族上祖国的联系也不可能提供这种 [替代功能]。犹太宗教情感极其倾向于将所有异端以及那些系统地故意抛弃托拉规范的人，从民族感情中排除出去。但（千万）不要被那些无力使你们直面这一艰涩真理的软弱宗教（犹太）人的宽慰话语而误导。"[1]

正是意识到世俗主义者在犹太信仰上的这种巨大危机，库克开始思考用犹太教传统所独有的方式，将宗教与民族主义事业的物质与精神层面巧妙地结合起来，以拯救那些误入歧途的同胞。

二

在到达巴勒斯坦后不久，库克逐渐建构起自己的宗教救赎思想体系。在这一理论建构中，犹太民族主义与宗教救赎主义的有机整合，有一个不可或缺的前提，即以民族性与宗教性的绝对统一为基础的宗教—民族观。

世俗民族主义是一种自我欺骗

库克首先强调，所谓世俗犹太民族主义只是一种自我欺骗。虽然"目前许多民族复兴的支持者坚持他们是世俗主义

① Abraham Isaac Kook, "Brook in the Negev", p. 77, ibid., p. 94.

者，但如果一种犹太世俗民族主义真的是可以想象的，那么我们真的可能已经堕落到不可救赎的危险地步。但犹太世俗民族主义是一种自我欺骗形式：因为以色列精神同上帝精神是如此地紧密相连，以至于无论哪个犹太民族主义者，无论他的意愿有可能是多么的世俗主义，即便如此，他也必须肯定神性（领域）。个人可以切断他同永世生活的联系，但以色列民族作为一个整体却不可能。其所有最珍视的民族所有物——它的土地、语言、历史及习俗等——都是上帝精神的容器。"[1]

上帝精神的“容器”

要理解这一说法，重要的是不能忘记：作为出生于东欧并在此生活了大半生的宗教犹太人，库克拉比既是一位拉比犹太教的学者，也是一位著名的犹太神秘主义大师。对他而言，以色列国就是上帝的王座在这个世界上的基座[2]。在库克的信仰世界里，历史上以色列民族的盛衰存亡等，这一切都是“上帝精神”的体现，而犹太人的民族精神也是上帝精神的体现。

神性因素是民族精神中的核质

库克坚信，世俗主义者将民族与宗教相分离的想法，在实践上不可能行得通，更多只能是一种理论上的错误。因此，宗教信仰者的唯一任务，就是让那些世俗主义者认识到他们的计划将注定失败，并且最终自觉地迷途知返。“对于一个意识形态动乱的时代，它以民族主义的名义确认所有这些价值、却否认其在上帝中的源泉或民族精神的根源性，（那么）信仰者应该如何回应呢？即便是在演讲中，反对犹太民族主义或贬低它的价值，也是不允许的，因为上帝精神与以色列精神是相同的。他们所必须要做的，就是更努力地完成任务，揭示隐含在我们民族精神中的光辉与神圣，而神性因素就是我们民族精神中的核质。因而，世俗主义者将被迫认识到，他们沉浸并植根

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 430.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 82.

于上帝的生命之中，沐浴着来自上方的光辉圣洁。”[1]

从民族性与宗教性相统一的立场出发，库克进一步强调了“以色列地”作为民族性本质的一部分对于宗教本身的重要意义。“以色列地并非脱离犹太民族灵魂的事物；它并非仅仅是民族的拥有物，并作为团结我们的民族、支撑其物质甚至精神生存的一个工具而发挥作用。以色列地是我们的民族性中最本质东西的一部分；它与之生命和内在的存在，有机地联结在一起。”[2] 不仅如此，对于作为民族性本质一部分的“以色列地”而言，“人类理性，甚至在其最高点，也无法开始去理解以色列地的独特神圣性；它无法激起潜伏在我们民族当中的对家园的深厚热爱。以色列地对犹太人所具有的意义，只能通过上帝的精神才能被感受到。它作为一个整体，存在于我们民族当中，通过犹太灵魂的精神铸造，向每一种健康的情感传播其独特的影响。”[3]

“以色列地”与民族—宗教统一性

从“圣地”在民族及信仰意义上的这种重要性考虑，犹太人同“圣地”割裂，并在流散中寻求一种有意义的生活，就并非只是一种边缘性的次要事件。由此，通过对“以色列地”在宗教神圣性上的喀巴拉诠释，库克对犹太教过去为流散生活所提供的肯定性注解进行了严厉的批驳。

在这一诠释体系中，流散生活本身“曲解”了与“圣地”相关的戒律及犹太生活，这种生活并非圣洁，而只有在锡安，犹太人的一切才是完满和圣洁的。在那里，他们可以获得最大的宗教归属。具体说来，“犹太人在流散中对他自己的观念、情感和想象力的执著与真实，不可能像在以色列地一样。神圣的启示，无论是何种层次，都在以色列地才相对纯粹；在它以

流散生活的“非圣洁性”

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 82.

② Abraham Isaac Kook, *Orot*, quoted by Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 420.

③ Ibid., pp. 419, 420.

外，它们同浮渣及许多不洁的东西混在一起。然而，一个人对以色列地的渴望和依属越深，他的思想就变得越纯洁，因为他们那时生活在以色列地的空气中，它支撑着每一个渴望看到圣地的人。在圣地，人的想象力是透彻清晰、洁净纯粹的，能够接受神的真理的启示，并在生活中表达神圣至上理想的伟大意义；在那里，思想已准备好理会预言的光亮，并为神圣精神的光芒所照亮。而在异邦，想象力是暗弱的，被黑暗笼罩着，并为不洁所遮蔽。当其从宇宙的卑微和狭隘中提升自身时，也不能作为接受神光倾泻的容器。因为理性和想象力彼此相互交织和作用，在圣地之外，甚至理性也不能发出其最真实的光芒。"[1] 回归"圣地"本身不仅是弥赛亚信仰的一部分，也是每个犹太人的责任。

犹太人、托拉和圣地的神圣统一

由此途径，库克最后总结强调，无论在历史现实，还是宗教理论意义上，犹太人、托拉、圣地都必须统一。不仅圣地与宗教不可分，以色列地的神圣性也同犹太人的历史命运息息相关。犹太人世代"回归锡安"的愿望就是犹太教独特性之所以得以延续的源泉。要实现这点，所谓"救赎"首先就是宗教对圣地的诉求，而以色列地就是犹太人终极创造性的源泉。换言之，没有以色列地，犹太教就成了无根之木，无源之泉，放弃"回归锡安"的信仰，也就等于放弃民族认同。从具体的现实途径来看，也是这样："回归圣地"只有在虚弱的灵魂与强壮的身体结合之后，才能真正实现，[2] 而最根本的救赎就是让犹太教成为"以色列地"的犹太教。相对之下，过去那种内向性的消极救赎信仰只是流散岁月里维系犹太教的一种力量或方

① Abraham Isaac Kook, *Orot*, quoted by Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 419, 420. quoted by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 421.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 420.

式。总之，在库克拉比的理论体系中，犹太复国主义运动本身无论从哪种角度考虑，在实践上都毋庸置疑地拥有宗教意义上的必要性和合法性。

三

按照库克对犹太“救赎”的理解，救赎始终是一个连续的过程，这是他在宗教意义上定位政治犹太复国主义的基础。因为“救赎是连续的，从埃及的救赎到末日的救赎，都是同一历程的（组成）部分，都是‘强有力的手和伸展的手臂’的（组成）部分。这一进程始于埃及，在全部历史中都很明显。摩西和以利亚属于同一种救赎行动，一个代表开始，另一个代表其巅峰，因此他们一起完成了目标。以色列精神习惯于救赎历程的忙碌，习惯于在弥赛亚那天到来时才终止劳作的声浪。”[1]

救赎始终是一连续过程

在这一“连续性”的救赎过程中，世俗犹太复国主义者的物质性奋斗亦被视为其中的一个组成部分。库克特别强调，他们在以色列的这种世俗化实践活动，实际上正不自觉地充当了上帝神性救赎的工具，因而是上帝救赎计划中的一部分。至于在以色列圣地上的那些定居者，即便是无神论者，也都是这一救赎过程中的一部分，只不过他们自身并不明白这一点。要洞悉这一点，库克认为，应当透过犹太复国主义的外在层面看到其内在的这一神性层面，而不必介意其外在形式。反过来，对于犹太复国主义者来说，这种内在的救赎层面最终必将显现，他们也终将接受犹太救赎本身所特有的真实的宗教性内涵。

物质性努力是神性救赎计划一部分

对于世俗的犹太复国主义分子，特别是巴勒斯坦的那些先驱定居者，库克从宗教神秘主义诠释角度，对其正反两面的行为或角色都做了救赎意义上的积极肯定。对于这些人在宗教上

① Aviezer Ravitzky, *Messianism*, *Zionism*, & *Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 425.

的亵渎或反叛行为，库克解释说，“渴望更美好世界、为之战斗却未遵守戒律的革命年轻人，比没有行动的正统犹太人，具有更高水准的神圣性……世俗主义者灵魂的圣洁源泉与其宗教罪恶之间的冲突，是一个在前弥赛亚的现实（世界）中建设一个完美世界的尝试所不可避免的结果。”①

非宗教行为的喀巴拉诠释

按照库克的说法，他们是卢里亚喀巴拉中从上天坠落下来的神光，因为下界的容器无法承受它的力量，它们（神光）击碎了容器，坠落到黑暗与背叛之中。但无论如何，它们的身上仍然蕴藏着神光的因子，而这就是给予它们力量的源泉。不仅这样，世俗的犹太复国主义运动“随着救赎的临近，厚颜无耻越来越多。暴风雨聚集起来，到处出现破坏，厚颜无耻繁衍着厚颜无耻……这些灼热的精神断言自己拒绝为任何限制所制约。在秩序世界里所居的弱者，温和有礼的人们，受到它们的胁迫……但强者知道这种力量的展示是为了改造世界，鼓舞民族、人类和世界。它只是在开始的时候才以混乱的形式出现；最终将从邪恶者身边被带走，并交与正义者，而他们则会像狮子一样勇敢……这些暴风雨将带来丰沛的雨水，而那些乌云将成为（神光）伟大的容器”。②

从这一思路出发，库克转而强调，“为了建设缘故的毁灭，本身就是一种建设”，而“创造的阵痛则（需要）整个世界的毁灭。”③ 由是，通过库克的宗教性诠释转换，过去看来属于异端性质的肉体物质性努力，最终被赋予了喀巴拉神秘主义范式的支持。对库克而言，这种“容器的破裂”不复是卢里

---

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 227.

② 库克神学中的这种乐观倾向，在拉维茨基看来，似乎与喀巴拉中一直存在的向神性世界不断上升的神秘主义本体论体验有着某种内在的联系。参阅 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996.

③ A. I. Kook, Orot ha-kodesh 1: 194, cited by Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 105.

亚喀巴拉中的宇宙性灾难，而是通达完美境界所必需的辩证过程，“分离性的存在是因为善的盈溢而被击碎的，是被生命自身（所击碎的）；它为自身的渴望所击碎。但善并不因此而滞步不前，它在失败之后，又回来开始重建一个新的世界。而新建（世界）的出现将非常美丽，其中的价值不可估量。”[①] 在这里，库克不再将恶的存在视为一种独立的实体，也不把“破裂”视为对“修复”过程的完全否定，而是成为重建或修复进程的一个有机部分。“为了完美世界的到来，忍受破裂的全部阵痛和毁灭的负面影响都是值得的，（因为这个完美世界）所包含的生活是如此丰富，以致它们（看起来）超乎所能承受的能力（并因而可能导致分崩离析）。”[②] 由此，世俗的犹太民族主义道路也不言而喻地具有这种善恶对立的转化特征。

世俗民族主义的喀巴拉转化

为了证明犹太复国主义运动在宗教“救赎”意义上的合法性，库克特意强调了犹太价值观中物质性与精神性的统一。

库克指出，古代的犹太异端学说，一方面宣布要废止托拉中的某些戒律；另一方面却又同时从犹太教中傲慢地接过其宗教价值体系，并且夸大其辞。之所以出现这种现象，原因在于异教徒在思想上无法全面领悟神性秩序的伟大内涵。按照库克对这一神性秩序对立统一的理解，犹太教关于物质与精神、肉体与灵魂的思想是内在统一的。与之相比，在异教徒一直影响至今的观念里，灵魂与肉体则是两分的。同样，在物质与精神之间，也不存有内在的联系或认同。所以，如果不注意犹太精神的这种独特统一性，就会误将它同其他民族文明中的精神内容相比较，这也是将犹太教民族因素同宗教因素相分离的原因之一。

神性秩序中的内在统一

同样，物质与精神的救赎本来就是一个事物的两个方面，

① A. I. Kook, *Orot ha -kodesh* 2: 526, Abraham Isaac Kook, *Orot*, pp. 122—123, ibid. , 106.
② Ibid.

只是由于犹太人的流散生活而被人们误以为相互间是分离、对立的。所以，犹太人要想获得宗教意义上的自我拯救，就必须从现实的物质层面和宗教的精神层面上同时做好救赎的准备工作，“不完成两种准备（工作），我们的人民就不能实现其高尚的命运，使主被称颂的名受到尊崇……流散期间所导致的（这种）分离使得这（两方面）看起来好像真的截然不同。因而，为人［生活中］的物质改善而斗争，因为我们的罪，却变成了托拉、遵行戒律以及所有犹太人所独有的神圣方式的敌人。［一方面］，为这里的犹太［精神］独特性而奋斗的人，使自身成为物质改变的敌人。结果，在［民族主义］方面［与传统形式］相割裂，而在［宗教］方面又出现了虚弱和沮丧。……强调民族性的物质维度可能使［景象］暗淡，并阻止精神上的提升……然而，所有不同的力量却将结束（人们）对托拉光辉及上帝知识的顺从……因为要准备（成为）弥赛亚一代的基础，在于同以色列所为人称道的善良和神圣一起，应用（那些）更为天然的力量。”①

物质与精神救赎的内在统一性与现实必需性

从神秘救赎的视角出发，对于犹太复国主义领导人，库克也给予了某种超然的宽容与理解。正如他曾经以希律王和居鲁士来比附犹太复国主义者在不自觉中为神性救赎所做的贡献一样，对于政治犹太复国主义领袖赫茨尔的死，库克这样解释道，“如今，在我们的时代，就像弥赛亚·本·约瑟一样，出现了犹太复国主义异象。它完全倾向于事物的物质层面，因为它的准备缺乏［其他维度］，（精神与物质）力量没有被统一……［最后］，［它的］领袖成为邪恶与悲哀统治的牺牲品……这个人，从其在一般物质意义上，为民族新生这一伟大目标所发挥的作用而言，我们可以把他看作是弥赛亚·本·约

对赫茨尔的喀巴拉式宽容与肯定

① Abraham Isaac Kook, “The Eulogy in Jerusalem” (in Hebrew), in Ma'amrei ha-Reiyah, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 99.

瑟这位先驱。”[①] 在这种宗教诠释背景下，库克心情矛盾地将赫茨尔这位犹太政治复国主义之父比喻为“约瑟家的弥赛亚”，而其所领导的物质层面的救赎行动则是真正的“弥赛亚的脚步声”。

在诠释现代犹太民族主义或世俗犹太复国主义问题之余，库克亦试图从犹太人传统的普世主义使命角度，强化其“宗教救赎复国主义”的价值与意义。

“救赎复国主义”的普世价值和意义

在库克看来，以色列的救赎努力也是在恢复宇宙因犹太人的放逐而失去的应有秩序，而世界结构的安全在一定意义上也取决于犹太民族的复兴。惟其如此，“世界上的所有文明也都将因为我们精神的复兴而延续。所有的争吵都将解决，而我们的复兴也将使所有的生活，伴随着新生的喜悦而大放光芒。所有的宗教也将穿上珍稀的新衣，抛弃所有被玷污的、可憎的和不洁的（东西），它们将在吸取以色列之泉在时间肇始之初为全人类准备的神露时联合起来。（那时），亚伯拉罕对全世界人类祝福的积极力量将得以昭显，它将成为我们在以色列延续创造力的基础。我们时代的毁灭，是为了在最深维度上，准备一场新的独特的复兴。”[②]

在这里，赫尔曼·科恩和弗兰茨·罗森茨维格[③]的著作中，以及改革派和其他犹太流散生活的肯定者所刻意凸显的犹太个殊主义与犹太普世主义之间的对立，受到了最为猛烈的挑战。在库克的理论体系中，以色列的民族性释放和重建，对于实现人类的普遍拯救，将构成必要的序幕。因此，在以色列普世主义使命中，民族抱负的实现也就成为一个具有根本性和内在积

① Abraham Isaac Kook, “The Eulogy in Jerusalem” (in Hebrew), in Ma'amrei ha－Reiyah, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 99.

② Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 423.

③ 参阅第六章相关内容。

极性的方面。从此立场出发，犹太民族主义与普世主义实际上并非相互对立，而是密切相关。①

正是从传统的犹太普世主义价值观考虑，库克特别强调，虽然犹太民族历史悠久，肯定也有许多失误，但无论如何，不能因为只注重物质性的现实利益关系，而忘记自身作为上帝选民的独特性和神圣性。换一个角度说，“库克确信以色列人在获得神圣性方面具有独特的禀赋，犹太人同圣地的联系是人类走向普遍和谐的一个重要阶段。”②

对犹太普世使命的坚持与担忧

对于现代犹太复国主义运动来说，虽然在库克本人的喀巴拉神秘主义诠释体系中，移民开发、外交努力和政治斗争等各种物质性手段，都成为现世民族认同的必要条件，并且都已融入所谓“以色列精神”的全面包容性之中，但犹太存在或生活在物质性和精神性上的全面性，必须继续得到维持。对于人类世界的现实状况而言，这样的主张在一定意义上也是迷途指津。③ 从这种宗教普世主义救赎情结出发，对于通过现实世俗政治来实现犹太人的救赎是否值得，实际上库克本人也常常深表担忧。用他的宗教话语来说，很显然，“在一个国家政治需要血腥的冷酷无情以及邪恶天赋的时代里，雅各从事政治生涯是不合适的。”④

四

就历史而言，库克拉比的“救赎神学”在当时并未得到犹

---

① Abraham Isaac Kook, *Orot*, quoted by Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 419, 420.

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 709 页。

③ Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 427.

④ Ibid., p. 422.

太教正统派精英的普遍认可。[1] 对此，他本人坚持认为，这主要是因为宗教人士在犹太复国主义运动中未能占据重要的比例或位置，因而其所发挥的影响也就不能同那些世俗主义者相提并论。为此，库克希望从宗教人员的基础资源上作准备，并期望为世界各地的犹太学生和学者建立一所耶希瓦，并使之成为世界犹太人的精神中心和宗教领袖。[2] 对于他的这些看法，波兰的哈西德教派及正教党领袖亚伯拉罕·阿尔特（Abraham Alter）拉比这样评价道：

“[虽然库克拉比是一位成就斐然的圣贤，] 但他的锡安之爱太过火了，以致他相信不纯洁的也是纯洁的，并友善地对待（它们）……这也是他著作中奇怪事物的源泉。最后，我和他争论，是因为‘他的意图，而非他的行动，是令人期许的，’就其坚持他们的反叛和亵渎行为来说，他正在支持错误者。至于他引用文句，‘你给错误者借一把力’，宣称在这一点上他仅仅是在仿效上帝，我说‘他们的手伸出来是反对避难之地’，并且尤其是在这种情况下，‘仅仅（由）孩子们（所做）的建设是一种毁灭’……他对待‘神性的火星的上升’的方法也是一种危险方法，只要他们不为其大恶而忏悔，‘火星’都将是非实在的。此外，他这样也是在危及那些纯洁无知的灵魂，他们可能因此而受到诱惑，并加入错误者的行列之中。我们的圣贤，愿对他们的记忆成为祝福，因此教导我们，‘哦，智慧的人啊，注意你们的言辞’；对于最智慧的人 [所罗门]，他们甚至说，‘他们试图把《传道书》藏起来，’即便其后他们又说，

“救赎神学”的影响

① 库克拉比在1904年抵达巴勒斯坦之后，分别担任了雅法大拉比和耶路撒冷阿什肯那兹大拉比。从1921年起，他实际上成为巴勒斯坦的大拉比，这一宗教任命虽然反映了巴勒斯坦新伊休夫的发展，然而他的努力并没有在伊休夫中促成大规模的宗教运动，在那里，世俗主义和传统主义之间的对立冲突，有时是相当激烈的冲突，仍然是巴勒斯坦犹太生活的一个特征（[英] 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第709页）。

② 库克本人并未实现这一愿望，但其子兹维·耶胡达·库克所领导的耶希瓦却为后来的弥赛亚犹太复国主义运动“信仰者集团”（Gush Emunim）准备了大量的宗教人力资源。亦可参阅前引书。

‘所罗门［《传道书》的作者］说得很好。’”[1]

但无论如何，对于宗教与现代犹太复国主义之间的关系发展来说，库克拉比的犹太复国主义“救赎神学”有着毋庸置疑的历史意义和神学价值。

犹太教与现代民族主义的理论融合

在相当程度上，就库克拉比为现代犹太复国主义政治事业所作的历史性贡献而言，其相关传统犹太宗教与犹太复国主义问题的全部创造性思想，无疑是现代背景下犹太教范围内的一部全新的“救赎神学”。也许对于雷恩斯等宗教复国主义者而言，所谓“乌干达方案”[2]作为犹太人紧急避难计划，它所提供的那片土地可以成为一种临时性的犹太安身之地。但无论如何，对库克拉比的救赎复国主义思想来说，这是一种无法容忍的异端行为，后者的“救赎神学”才代表了一种最终系统化的犹太复国主义宗教民族哲学，并将犹太教同现代犹太民族主义之间的鸿沟从宗教理论上予以弥合。

“救赎神学”的历史意义及宗教神学价值

具体而言，库克拉比的宗教神秘体系通过将现实自我拯救阐释为神性救赎过程的必要准备部分，在犹太民族性与宗教性绝对统一的前提下，整合并包容了现代民族主义运动的世俗化救赎方式。这一救赎理论对于犹太教相关犹太复国主义运动的争论来说，在相当意义上，最大限度地实现了现实主义指向的变通与包容。在实践层面上，对于东欧，乃至移民巴勒斯坦的犹太人，以及宗教犹太复国主义运动来说，他的理论创新又无疑具有相当深远的历史性和政治性影响。

从库克拉比对犹太价值观中物质性与精神性相统一的强调来看，一方面，在文化的认知与创造性特征中，这种“救赎神

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 110.

② 乌干达方案（Uganda Scheme）：1903年，英国殖民大臣约瑟夫·张伯伦（Joseph Chamberlain）提议在英属东非（原英属肯尼亚、乌干达、坦桑尼亚的总称）成立一个自治的犹太家园（参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Uganda_Scheme）。

学”再次体现了宗教所特有的、不为人知的神秘主义路径；[①]另一方面，从认识论及方法论角度看，对于这种同一性的强调本身再次间接说明，宗教在发挥其文化整合功用的对象化历程中，两种看起来决然不同的可能发展方向——理性的与非理性的或自然与超自然的——本质上也是一种真实的历史性的交融或存在。[②] 无论如何，“一个彻底的世俗化的世界，一个完全地‘去圣化’了的宇宙，是人类精神发展历程中的一个最新发现。”[③]

但从另一个层面来说，同对世俗犹太复国主义不抱任何宗教期望，或将这种宗教期望限定在一定范围内不同，库克拉比的救赎神学虽然以宗教诠释性的自觉认同，巧妙调和了传统弥赛亚信仰固有的内在张力，但这种“救赎辩证法”实际上却可能导致某种消极倾向，即弱化乃至消解宗教在文化整合意义上的规范性功用。既然为了弥赛亚的到来，所有的颠覆性行为都可以在宗教诠释范围内被合法化，那么一切宗教性规范本身，也就可能被辩证地消解。实际上，即便世俗的犹太复国主义者也不可能接受这种强加在自己头上的理论诠释。

潜在的负面影响

在库克拉比身后，其子兹维·耶胡达·科恩·库克（Zvi Yuhudah ha-Cohen Kook）拉比公开宣称上帝号召犹太人强迫末日救赎的到来，犹太复国主义的历史就是实现先知预言的必然救赎过程。在宗教理论上，这一没有“弥赛亚”的救赎过程将催生一种“弥赛亚”，即犹太人的集体努力，而神性化的弥

① 从宗教的文化视角观察，也可以说库克的“救赎神学”突出体现了犹太宗教作为一种文化形式的“自觉性”力量，在外部现代性压力面前，传统的宗教思维模式通过自身所独有的诠释体系，在新的时代环境下实现了理论意义上的自我转换与完善。从文化哲学的角度来说，这种宗教诠释上的灵活性或自觉性，正是文化超越性与创造性本质在宗教范畴内的反映。

② 造成这一现象的原因从根本上说，由于原初一元论思维模式在文化传承上的惯性，这种态势本身一直内在于宗教的认知与创造性之中，其具体演化走向往往取决于特定的历史机遇及两者间不确定的互动态势的演变。否则，也就无法理解宗教在人类文明发展过程中所发挥的那些积极性的文化整合作用。

③ ［罗］米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，序言，华夏出版社 2002 年版。

赛亚个人则只是救赎的高潮。通过这种十分自然的继续诠释，库克之子顺利实现了犹太救赎从神性王国向现实历史王国的转换，使犹太人的现实努力成为弥赛亚救赎进程中的核心。由是，在老库克的继承者看来，“犹太复国主义”本身即“圣事”，或者说，是一件宗教意义上非常神圣的事情，它在现实与神学领域实现了绝对的统一。从一定意义上来说，在这种进一步后续深入的新弥赛亚主义指向那里，库克拉比的“宗教救赎神学”恐怕难以避免成为一种外向性暴力释放模式的历史理论渊源。[①]

库克之子的理论发展

① 值得警惕的是，库克之子所实现的从被动性的救赎宿命论到主动性的救赎决定论的转化，这对后来以色列国内政治中的激进主义行为产生了深远的影响。同以自我隔离主义为主导方向的极端正统派所产生的历史影响迥然不同，在现实行为层面，这种“主动的”救赎理论为外向性的压力释放提供了最好的理论支持。参阅本书后面的相关章节。

第五章　宗教与犹太民族主义(中)

第一节　民族主义新标准

在历史上绝大部分的流散时间里，犹太人被告知他们的民族性“拯救”将发生在他们完成上帝赋予他们的使命之后，因为他们是“上帝的选民”，肩负着“拯救”人类的宗教普世主义重任。犹太人作为一个民族，或作为一个个体，他们的最终解放和得救不会发生在现实的历史生活之中，因而这种宗教意义上的“拯救”并不是物质行动主义的。相反，这是一种内向的宗教精神意义上的“拯救”或“救赎”。在这样一种内向性的宗教诠释中，漫长的民族性流散生活不再是一种毫无意义的苦难或惩罚。

精神性内向“救赎”的历史主导

一

对于这种精神意义上的存在，特别是传统犹太教所提供的这种精神性救赎，犹太学者雅各布·克拉茨金（Jacob Klatzkin，1882—1948）提出了尖锐的批判。

克拉茨金明确提出，对于犹太人来说，在新的犹太民族主

义时代存在着两种犹太教标准之间的对比："在过去犹太教有两种标准：宗教的标准——犹太教依此是一种戒律的肯定与否定体系——和精神的标准，它将犹太教视为一种诸如一神教、弥赛亚主义和绝对正义等等的观念复合体。……与这两种把犹太教变成一种信条事物的标准相反，现在出现了第三种标准，一种一致的民族主义标准。"①

三种犹太教标准

在这里特别具有重要意义的是，克拉茨金强调"民族主义"的犹太教新标准具有物质和精神意义上的双重性。因为"民族定义也需要一种意志行为，它以两个标准定义了我们的民族主义：过去的伙伴关系，和在未来继续这种伙伴关系的有意识的愿望。所以，犹太民族主义有两个基础——历史的强制力以及在这一历史中的一种意志。任何不再希望属于犹太民族，背叛契约，并在争取救赎的共同战斗中遗弃他的同伴的犹太人，也就抛弃了他在过去的遗产中的份额，并脱离了他的人民。出于同样的原因，任何皈依者不可能仅仅通过接受我们的宗教和精神价值，而成为一个犹太人。"②

"民族主义"新标准的双重性

出现这种认知的根本原因在于，克拉茨金敏锐地觉察到犹太人作为一个民族群体的存在，不仅仅只是一种精神性的历史存在。没有物质性的存在基础，实际上也就谈不上纯粹精神性存在的意义。因此，他旗帜鲜明地坚决反对这种单纯的精神性犹太教标准，同时直言不讳地指出了这种"精神性"标准历史上对于整个犹太生存在群体和个体意义上的巨大伤害，它"不仅对于我们的民族复兴，而且更重要的是，对于我们作为个体的复兴，都是一种严重的危险。它将我们的精神用传统的锁链束缚起来，使我们的生活附属于特定的教条，附属于一种遗产，附属于一种古老外观的

单纯"精神性"标准的危害性

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 316, 317.

② Ibid., pp. 317, 318.

价值。”[①] 的确，对于流散时代的犹太人来说，残酷的历史现实使得他们除了精神意义上的存在之外，物质性的基础随时都可能烟消云散。在新的时代，这是一个必须正视和改变的历史现象。

实际上，透过关于犹太教的精神与物质标准的比较和批判，克拉茨金提出了一个对于宗教与现代民族主义关系而言一个更为根本性的基础问题，即犹太人的民族认同标准问题。在过去，犹太人因为自身的宗教和信仰而在个体上成为犹太人，在群体意义上成为一个民族，那么所谓的“犹太教标准”问题实际上也就是犹太身份或民族认同的标准问题。但在新的民族生存危机时代，由于传统宗教建构中的内向性消极救世主义特征及同化主义威胁等原因，宗教传统对于犹太身份或民族认同所提供的资源或标准不可避免地遭遇到新的挑战。对此，克拉茨金解释说：

宗教与世俗的民族认同标准之争

“犹太民族主义是否意味着否定犹太教的精神？这种责难是不公正的。犹太民族主义并不否认犹太精神价值——它只是拒绝将它们抬到作为定义民族的一种标准的高度。它拒绝将作为一个犹太人定义为像一种信仰那样的某种主观性事物，而是更偏向于将其基础放在某种客观性事物之上……”[②]

犹太民族主义拒绝纯粹“精神性”标准

很显然，犹太民族主义者虽然并不全盘否定传统宗教精神，但在新的历史条件下，他们难以继续认同和接受纯粹精神性的民族认同标准，因为这样的一种标准是犹太人过去的历史经验和信仰建构的产物。它并非一无是处，但却在流散时代的苦难和无奈中，养成了过于内向、过于消极、过于超越或精神性的性格。这样一种犹太教标准或民族定义标准，明显不利于现代犹太民族主义的现实历史目标。

---

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 319.

② Ibid., p. 318.

在民族定义，或者说犹太人的民族认同标准上，对于传统宗教标准在主观性与客观性，或者物质性与精神性之间的批判，本质上是现代犹太民族主义在民族认同的标准问题上对传统宗教的一次根本性挑战。现代犹太复国主义是世俗主义的一场民族运动，它在本质上是现实主义的、历史主义、行动主义的。总体上而言，在方法论上是以物质主义取向为出发点的，因为唯有如此，才可能迅速解决犹太人所面临的生存问题；相比之下，流散时代形成下来的传统犹太教，在根本性取向上是倾向于精神主义的，在表现方法上是它的普世主义教义。从历史的角度而言，至少在民族拯救问题上，它是内向性的，采取一种现实行动意义上的消极主义。在此，犹太民族主义者与传统犹太教之间的争论本质上实际就是世俗—物质性民族认同标准与宗教—精神性标准之间的对立关系。

现代民族主义标准的根本性挑战

对此，克拉茨金一言以蔽之，“犹太复国主义开始了一个新的时代，不仅因为目的是结束犹太人的散居，而且是为了建立一种新的犹太认同定义——一种世俗的定义。”[①] 为此，他批判了所谓犹太复国主义不是为了解决犹太人，而是解决犹太教的观点，特别是阿哈德·哈姆的巴勒斯坦“精神中心”论，指出像后者这样的流散（Galut）人物还在遮蔽着赫茨尔的民族主义光辉[②]。克拉茨金反复强调，“犹太复国主义反对所有这些。它的真实出发点是：《犹太国》及其基本意向，无论有意识或无意识，都是否认任何建立在精神标准上的犹太认同观念。”[③] 其根本理由在于，像犹太教所提供的那些“道德规范并不是充分定义和具体化的——它并不具有足够的具体性和形式——去为一种民族认同划定界限并提供保护。”[④]

一种新的、世俗的犹太认同定义

---

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 319.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid., pp. 321, 322.

二

克拉茨金清楚地预见到，犹太人在历史中虽然由于共同的宗教信仰和历史生活而成为一个民族，但如果在新的历史危机面前，不保持一种继续这种民族生活的共同意愿，那么犹太人作为一个民族也就可能不复存在。[①]

新时代的同化危险比想象中更大

从这一清醒的认识出发，克拉茨金正告他的同胞和教友们，在新的时代犹太人的同化的危险远比想象中的要大，同化是现实存在的，犹太人没有理由盲目乐观：

"我们必须认识到我们人民的同化并非一种不可能。我们不能以声称犹太民族不可能被同化，作为解决犹太问题的一种方法，来抹刷掉同化理论。相反，同化是非常确定的可能，由于我们的宗教之墙已经被突破，犹太教的精神，它的哲学和世界观，都没有强大到足以在流散中建立一道围墙，并在其边界内确保我们的民族生存。"[②]

在克拉茨金看来，犹太人要避免被同化的命运，就要将民族生存的基础放在某种坚实的现实基础之上，那就是自己的土地和语言。一个民族必须拥有土地和语言，因为"这些是民族存在的基本范畴。同化犹太人声称，在散居时代，作为一个民族，我们已经停止存在了。犹太民族主义者必须回答说：即便在散居时代，我们还是一个民族，只要我们的目标是从其中得到救赎，只要我们还在为我的土地和我们的语言的再生而

① 另一方面，克拉茨金也强调，同化不仅不受欢迎，并有损犹太人的尊严，而且实际上也是不可能的。虽然个别人可能会"通过"同化，最后融入上流社会，但绝大多数人的同化则并不可能。原因在于，除了个人的愿望和抱负之外，还存在着"犹太人的目标问题"。（Ibid.，pp. 314—315.）显然，这种前后立场上的变化更多只能是克拉茨金本人在不同时间的观点转移或是时势需要所致，这种情况在犹太学者关于犹太复国主义的立场表白中并不鲜见。

② Ibid.，p. 322.

努力。"①

对于散居地的民族主义者坚持认为，即便在散居时代，即便犹太人正居住在外人的土地上，并且使用外人的语言来表达自己，但只要他们按照犹太教的精神生活和劳动，犹太人就依然还是一个民族，克拉茨金清楚地意识到这种观点的危险性，他强调说，"正确的犹太民族主义必须答复说：在陌生的土地和外人的语言之中，即使当我们按照犹太教的精神，也就是按照犹太伦理教义的精神，来生活和创造的时候，我们的生存也从来就不是一种民族性的生存。没有一方民族土地和一种民族语言这两个未来支柱，散居地的民族主义就毫无意义，而同化就是散居犹太人将要踏上的勇敢、逻辑的道路。"②

土地、语言与散居地民族主义

克拉茨金呼吁他的教友不要被这种误导所蒙蔽，犹太人这种在异乡人当中的生存方式不可能长久延续，因为在漫长的流散生活中，犹太人的所谓"民族生活"没有土壤，这种被剥夺了赖以延续一种自然生存的土壤的民族生活，仅仅是没有根基的。犹太人应当知道，他们反抗同化的斗争并没有胜利的机会，而所谓的流散生活只是在坠人毁灭的年代与一个建设的时代之间的过渡阶段。③

散居生活的过渡性意义

从这一角度，克拉茨金对他的同胞明白无误地指出了犹太复国主义当中的物质现实性意义，"犹太复国主义中真正新的东西是其犹太民族主义的领土—政治性定义。剥除犹太复国主义的领土原则，你也就摧毁了它的特性，并抹去了它与之前时期的区别。这就是它的原创性——犹太教取决于形式，而非内容。因此，选项很清楚：要么犹太民族去赎回土地，并在那里继续生活，即便犹太教的精神性内容激烈变化，要么我们继续

民族主义的领土—政治定义

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 318.

② Ibid.

③ Ibid., p. 325.

呆在流放之中腐烂消失，即便精神性传统继续存在。"[1]

第二节　宗教即民族主义

一

实际上，对于犹太复国主义运动所隐含的犹太认同或民族性定义的标准之争，早在克拉茨金表述其自身的坚定立场之前，正统的宗教民族主义者耶希勒·米歇尔·皮内斯（Yehiel Michael Pines，1842—1912）拉比，也以几乎同样冷静的思考，表达了他的立场和担忧。从根本上来说，虽然他们两人都受过良好的传统和西方教育，也都支持犹太人选择民族主义的未来，但在关于犹太宗教的未来地位，或者说，在民族认同标准问题上，对于传统宗教是否应该继续扮演一种仲裁角色，二者的思考路线和结论大相径庭。

大相径庭的皮内斯

对于皮内斯来说。早在"热爱圣山运动"期间，他就清醒地意识到，世俗的犹太复国主义运动可能对犹太教传统构成某种实质性的潜在威胁。

在《犹太民族主义不可能是世俗的》一文中，皮内斯不无担忧地写道，"近来我看到有一种强烈倾向，一种由一著名的思想学派培育起来的倾向，要将世俗民族主义观念强加在全体犹太人，包括虔诚的犹太人身上，以试图将宗教同民族性分开，并使后者成为犹太生存所依赖的一种自然实体。正是对此，我奋起而极力反对，因为在这一原则的结局中，除了难以

犹太民族主义不可能是世俗的

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 318, 319.

估量的伤害，我什么也看不到。这就好像一个人试图剥去一个生命体的灵魂，以便用电击来复活它。这种方法也许在恢复知觉上有价值，但对真正的生命来说，是没有替代物的。”① 从根本出发点上来说，皮内斯坚持，犹太人的宗教与犹太人的民族性是不可分的，并竭力证明犹太民族主义的宗教性内涵。

对于他来说，犹太民族不同于其他民族的独特性正是在于宗教，而非什么民族伦理，一种世俗的犹太民族在皮内斯心目中，是绝对不可想象的。他在 1895 年的文章中坦言，“我对目前时髦的观念，对将犹太人变为一种纯粹世俗的民族，将我们生存至今的宗教与民族性相结合的运动，没有任何同情。无论这样的理论可能有何优越之处，它只能在适用于被同化犹太人的身上时，才会发现其可能的价值，即对于那些去犹太化的个人，他们只是在名义上还是犹太信仰的成员，并准备退出犹太社团。这种犹太人可以在世俗犹太民族的观念里找到新的纽带，以增强他们对其人民的依属。”②

纯粹世俗的犹太民族不可想象

在宗教与民族性立场上，皮内斯反对将犹太人视为一个纯粹世俗的民族，其理论出发点是：犹太人同其他民族的不同之处即在于他来到这个世界时所抱定的不同信仰，以及他同上帝之间的神圣契约，宗教信仰一直是维系犹太人生存的根基，因此他们不是犹太复国主义者认为的那种普通“民族”。不仅如此，皮内斯从其历史经验的总结出发，坚信即使“在犹太人得到祖国，并形成一个主权国家之后，它仍然没有将国家性视为其人民性的本质；它一般愿意以最低限度的抗议而接受外部的统治，只有在其宗教受到威胁时才起而反抗。相反，当其被剥夺祖国并散落海外，甚至停止使用其民族语言之时，犹太人只是通过托拉，继续作为一个民族实体而活着，托拉在其所有的

民族独特性在于宗教信仰

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 411.

② Ibid.

流浪中陪伴着它，并在其所生活的每一个国家同它生活在一起。”①

从这一思路出发，皮内斯坚决反对将宗教与民族性相分离，并将宗教视为犹太民族赖以为生的自足实体。说到底，皮内斯认为，脱离宗教的民族性只能是一种空中楼阁。对他来说，虽然“任何其他民族也许可以拥有一种同其宗教相分离的民族抱负，但我们犹太人不可以。这种民族主义是犹太人所厌恶的。此外，它也不可能成功，因为它在我们的现实中没有根。同犹太宗教分离的犹太民族性是什么？它是一道空洞的公式，除了美丽的辞藻外，什么也不是。毕竟，如果不是一种观念，或者换句话说，一种思想—映象，‘民族’又是什么？但是，一种在现实中没有基础的思想—映象只是一种幻想。除了犹太人同其托拉及其信仰的统一之外，犹太民族性的思想—映象又能有其他哪种现实基础存在?”②

脱离宗教的民族性只是空中楼阁

二

在相关犹太人的历史、语言和土地问题上，皮内斯强调共同的历史与语言虽然是犹太人的民族遗产，但它们并非民族性的创造者，而是其结果或产物：

“我知道你们要给我的回答：我们的历史与我们的语言同样形成我们的部分民族遗产。的确如此，一个共同的过去是一种民族遗产，但它并非民族性的赋予者。从来没听说过一种结果摇身一变，成了它自己原因的原因！一个人能够吃他自己的肉来解饿吗？至于你们提到的希伯来语——也许，如果我们还在说，它会为我们的民族性提供某些较浅的基础，但考虑到希

共同历史和语言只是民族性的产物或结果

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 412.

② Ibid., p. 413.

伯来语今天的状况，几乎看不到你们何以要献身于此。谁或者什么迫使你们将其带回生活中去？是一种民族情感吗？我们又看到结果变成了一种原因！民族情感的全部活力在于民族语言之中，但是除了被民族情感养育之外，语言自身并没有活力！但这是一种能够无限继续下去的循环论证。"①

在此基础上，皮内斯进一步找到了支持自身观点的依据。他坚持认为，在缺乏普通民族性所必备的土地及语言的背景下，更不可能将犹太复国主义者的世俗化民族主张嫁接到犹太人身上。

"所有这些事实证明犹太人并非如其他人那样的种族群体，不能被定义为一种普通的，'自然的'民族，这是一种世俗犹太复国主义者正在试图违背其愿望，强加在他们头上的定义。犹太人是一个其本性并不能吸收这样一种外来灌输的种族。那么，世俗主义者为何要徒劳地尝试这种嫁接呢？虽然你可以争辩，在熟练的园艺里没有什么是不可能的，甚至一根无花果枝条可以成功地嫁接到一棵橄榄树上。但是，你还是要承认，特定的自然生长条件，对于这种嫁接的成功是必需的。当犹太人缺乏一个普通民族的两个基本属性时，怎么可能把世俗民族性观念嫁接到犹太人身上？犹太人并没有生活在一片领土之上，没有说着一种语言。"②

世俗民族观念不能缺乏土地和语言

显然，共同的历史和语言等物质性因素是现代民族主义认同的重要基础。历史上在犹太人的流散生活中，这些最基本的民族性认同因素受到了极大削弱，而维续犹太人群体认同的民族性宗教信仰，则更多只是一种精神性和仪式性意义上的共享和沟通。惟其如此，犹太复国主义者希望以世俗的物质性认同因素，转换或替代传统中宗教的精神性认同因素。而这对于皮

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 413.

② Ibid., p. 412.

内斯这样的宗教民族主义者来说，至少在情感上确实难以接受。

从对犹太教信仰传统的这种理解和情感立场出发，对于所谓的“宗教改革”，皮内斯在区分信仰与科学的各自范围之际，着重强调犹太人的信仰历久弥坚，反映了上帝之本质。在他的理解中，犹太人的宗教除了表面形式之外，其核质一直未曾有过变化，即便在当代亦将如此。所以，对于一定程度上的宗教改革，皮内斯认为，虽然在时代剧变中，有时需要放弃一些戒律，但社会的稳定最终还是要依靠回归新生的犹太教。在宗教权威及架构尚未稳定之际，特别是新的架构没有准备好之前，或者无法肯定哪些宗教规范依然有活力，哪些已经过时，就不存在宗教改革的必要或可能性，而主要任务应是在大众生活中，引入适当的革新，使犹太教在日常生活中更实际一些。[①]源于同样的考虑，在强调宗教乃犹太民族主义之源的同时，皮内斯也泛泛地表示，自己并不反对科学与启蒙思想，但二者必须同信仰有机地结合起来。

宗教改革须慎重

我们发现，通过强调“犹太教即民族主义”，皮内斯所坚持的宗教民族主义的中心，依然是犹太人的民族认同标准或基础问题。在这一点上，他毫不动摇地坚持宗教、而非世俗因素乃犹太民族认同的根本。在皮内斯那样的犹太学者的成长经历和经验世界中，犹太民族特定的历史经验业已使得宗教在民族认同和整合问题上的功用，历史地成为一种毋庸置疑的必然。在宗教与民族性的关系问题上，传统的宗教因素成为一种须臾不可替代、不可剥离的文化性遗传基因。用他的话来说，这不仅是一种灵与肉的关系，更是一种因与果的关系。

宗教即认同根本、历史经验和文化遗传

换一个角度或许可以发现，在皮内斯的意识里，人们如

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 410.

果忽视了宗教在犹太历史上的这种独特功用或地位，那么所谓犹太人的民族认同就成了无源之水、无本之木。原因在于：犹太人在现实世界里并不像其他民族，他们缺乏塑造自身心理认同的物质性基础——语言和土地。因而，在这场现代民族主义运动中，他们尚无任何可以触摸到的物质性的认同基础。不仅如此，更为重要的是，犹太人在历史经验中，其本身也非常强调这种非世俗的、没有物质性依托的民族认同基础。其中，托拉在整个宗教信仰建构中，发挥了巨大的整合作用。在此意义上，历史的真实也正在于：历史上的犹太民族，确如皮内斯所说，不是一个“普通”、“自然的”民族。

宗教认同的非物质性建构特征

与其他犹太民族主义者相比，皮内斯的观点和理由显然有着坚实的历史和情感基础。无疑，也正是因为对于传统的这份执著与坚定，作为一名民族主义者，皮内斯也十分看重巴勒斯坦在犹太民族生存意义上不可替代的价值，认可其精神力量作为一种必要的民族复兴条件，是美洲等任何其他移民地所不能具备的①。除此之外，他本人几乎不相信、也不同意任何试图重建一种全新的世俗主义民族认同基础的想法②。

历史经验、宗教情感及巴勒斯坦

令人遗憾的是，在民族认同问题上，皮内斯没有看到传统的动态变化可能性，也难以想象历经苦难的犹太人，在未来不确定的历史时空中，还可能发展出什么样新的民族认同基础。从宗教研究的视角分析，或许正是由于犹太人的宗教和这个民族自身，在历史范畴中曾经所拥有的独特发展路线，才使得像皮内斯这样的宗教学者，至少在情感上，很难体会到世俗化在宗教发展史上的巨大影响。

---

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 414.

② 其中，阿哈德·哈姆的所谓“文化的或精神的”犹太复国主义就是一例。

第三节　“文化犹太复国主义”①

一

在现代犹太复国主义历史上，阿哈德·哈姆（Ahad Ha'am，1856—1927）② 是一位颇具争议性的先知式人物。早在赫茨尔这位政治犹太复国主义运动领袖出现在大众视野中之前，阿哈德·哈姆就是 19 世纪东欧“热爱圣山运动”的俄国领导人，或者说，就已经是一位早期的犹太复国主义者。

就现代犹太复国主义运动的文化内涵而言，阿哈德·哈姆所坚持的主张被称之为一种“文化”的，或“精神”的犹太复国主义。甚至有人干脆这样形容，如果说赫茨尔是早期犹太复国主义运动里一个“世俗的弥赛亚”的话，那么，阿哈德·哈姆则是它的“不可知论的拉比”。③ 对于一位本来就富有争议的历史人物而言，由于理解和研究问题的方法与角度有异，这样的评价是否完全恰当，一时之间也似乎难有定论。

阿哈德·哈姆、“文化复国主义”及其歧义性

不过，最大的麻烦在于，阿哈德·哈姆本人论述其犹太复国主义主张的著作或言论，一般来说不但多少庞杂，甚至往往令人目炫，由是免不了让人感到费解。在他身后，更是引起学者们喋喋不休的争论。虽然他的某些主张冥冥中确实具有一种先知式的预见性，但这并不意味着，阿哈德·哈姆本人的思想

① 这部分内容曾节略发表于《犹太研究》(2005 年)。在此声明并致谢！

② 原名阿舍·兹维·希尔施·金斯伯格（Asher Zvi Hirsch Ginsberg），阿哈德·哈姆是他的笔名，意为“民众一员”。

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 680 页。

体系可能具有某种哲学家式的风范。与之相反，正如学者止不住直言的那样，显然“在阿哈德·哈姆的思想中，还有其他一些弱点和自相矛盾之处。他并不像他的信徒所说的那样，是犹太民族主义的牧人。他的崇高理想和犹太文化的独特性（也）没有被清楚地描述出来，虽然他经常乞灵于犹太文化。”①

在这种情况下，要理解这一相当程度上让人感到困惑的复杂思想体系，首先需要从方法上把握问题的层次关系。

阿哈德·哈姆主义的复杂性解析

从表面上看，就阿哈德·哈姆个人对于犹太复国主义事业的关注度而言，“他所关心的不是犹太人所面临的政治危机，而是散居各地的犹太人的文化危机。”② 既然如此，那么对于现代犹太文化所面临的这种“精神危机”，他本人究竟持有一种怎样的认知和立场？在相当意义上可以说，这也正是阿哈德·哈姆的复杂思想往往令人感到头痛的地方，也是学者之间不时产生认识上的争议或分歧之处。反过来说，这也正是其犹太复国主义主张之所以显得那么富有吸引力的独特地方。

实际上，对于理解和研究所谓的“阿哈德·哈姆主义”来说，问题的把握可以包括如下的层次：其一，阿哈德·哈姆主要反对政治犹太复国主义的哪一方面？其二，他对犹太宗教、犹太生存问题以及犹太文化的实质，究竟作何理解？其三，他对民族主义这一概念的认识，以及对本民族认同和文化延续性问题的理解是怎样的？其四，他本人提出的犹太复国主义主张，又主要包括哪些要求或标准？

赫茨尔主义“此路不通”

这样下来，至少第一点就没有歧义，即阿哈德·哈姆本人坚决反对赫茨尔为犹太人所选定的政治复国主义道路。早在1899年，阿哈德·哈姆就发表了他的成名作《此路不通》。在这篇文章中，他毫不客气地指出，如果不在一种文化或精

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206—207页。

② 同上书，第206页。

神的意义上，激起犹太人的民族认同情感，东欧犹太人在物质意义上的“热爱圣山运动”将注定走向失败。在他心目中，现代犹太民族运动要想取得真正的成功，就必须通过在散居地的犹太人当中恢复犹太教育等手段，重新找到可以凝聚犹太人文化认同感的民族意识。这样一种犹太复国主义的路线就是阿哈德·哈姆的所谓“文化”或“精神”的犹太复国主义。

从这一根本不同的思路出发，“阿哈德·哈姆对赫茨尔和政治犹太复国主义都感到不满意。犹太复国主义自称要为犹太人民恢复对犹太教的信仰，但实际上它忽视犹太文化、犹太人的语言、文学和教育这些基本问题，忽视犹太知识的传播。政治犹太复国主义是昙花一现，它必定会失败，因为大多数犹太人不会，也不能移居巴勒斯坦。它不能使犹太人问题得到解决，也不能帮助去削弱反犹太主义。”[①] 而“一个像赫茨尔所设想的国家，仅仅由于共同敌人的攻击把人们结合在一起，充其量也只能是一个犹太人的国家，而不是犹太国，因为它的公民并不具有真正的犹太人的民族意识，也没有共同的文化传统。”[②]

犹太经验差异性及不同立场取向

就阿哈德·哈姆反对赫茨尔倡导的政治犹太复国主义的历史原因来看，东西欧犹太人在历史文化背景中的显著差异，应该是导致这一不同取向的主要原因。从历史角度看，犹太人的现代民族主义意识及其政治诉求的产生，无疑是在近代西欧的政治文化背景下诱发出来的。而“只有一个对正统犹太教接触不多、已经同化了的西方犹太人，才能摆脱犹太遗产中的形而上学和感情偏见，将犹太问题放在欧洲历史这个参照系之中。正因为如此，赫茨尔作为一个欧洲人出来领导犹太复国主义，而阿哈德·哈阿姆（则）作为一个希伯来学者，成为他首当其

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。
② 同上书，第205页。

冲的犹太复国主义思想的反对者。”①

二

从阿哈德·哈姆对于政治犹太复国主义的不满言论中，可以看出他对于犹太宗教的信仰，犹太文化的发展，以及犹太民族的生存等一系列问题，都有着自身的不同理解。实际上，在面对自身及民族命运的选择时，这样的问题也是几乎所有现代犹太思想家都不可回避的，只是在阿哈德·哈姆那里，这一切都变得更为复杂，并且难以把握。因此，要想理解“阿哈德·哈姆主义”，或所谓“文化的、精神的”犹太复国主义，探究其中究竟包含哪些层面的内容，一个最根本的前提就是探究他对犹太宗教的立场和看法，这涉及他在其后相关民族、文化及犹太复国主义主张等一系列问题上的见解和立场。

拯救作为一种“精神实体”的犹太教

就一般情况来说，阿哈德·哈姆“承认他没有灵丹妙药去拯救作为个人的犹太人，但他一心想着拯救作为一种精神实体的犹太教。许多他的同时代人、犹太复国主义者和非犹太复国主义者都得出了同样的结论。”②

在具体问题上，对于鼓吹东欧犹太人彻底解放的现代犹太教宗教运动，阿哈德·哈姆则坚持认为，“犹太教在神学和实际生活领域范围内的民族化，剔除其礼拜仪式中所有涉及锡安内容的改革，以及仅认为犹太教是一种宗教信仰而并非是一种复杂而系统的文化，（这些都）将导致犹太民族的彻底同化。”③ 出于这样的看法，在他眼中，德国启蒙运动可能促成的“犹太解放”本身，“究其根本，只不过是一种表面自由下的精神奴役运动。”④

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第26—27页。
② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。
③ ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社1999年版，第123页。
④ 同上。

对此，他自豪地宣告，“虽然我没有享受到公民权，但我至少没有为得到它而出卖自己的灵魂。”[1] 因为对于犹太人来讲，如果“我们神圣的东西，我们的崇高和荣耀已遭亵渎，我们还有什么理由活下去？”[2]

作为一种复杂文化系统的犹太教？

很显然，阿哈德·哈姆清醒地认识到，犹太人的宗教不仅仅是一种宗教信仰，更是一种系统化的文明或文化体系。那么，在新的时代挑战面前，面对现代犹太民族主义选择，这样一种作为文化体系的犹太教，在他看来，又究竟应该对其持有一种什么样的文化立场？遗憾的是，阿哈德·哈姆本人并未能清晰地阐释这一点。我们甚至也可以说，他所理解的作为一种文化体系的“犹太教”，以及他所关心的犹太人在文化上的“精神性危机”，究竟所指何物？坦率地说，这些根本性的疑问在这位“不可知论者”那里，一时之间都没有可能获得一种简洁直白的答案。

犹太教是“民族精神”的产物

对于犹太教与民族性之间的关系，阿哈德·哈姆告诉我们，“‘民族宗教’——在任何意义上讲（意味着）：犹太教从根本上说是民族的，‘改革派’将犹太宗教同其民族因素相分离的一切努力都没有任何结果，（它们）只能既毁了民族主义，又毁了宗教。那么，很清楚，如果你要建设，而不是摧毁的话，你就必须在民族主义的基础之上讲授宗教，它与之不可分割地交织一起。但是当你说到宣传‘宗教民族主义’，我不知道你的意思是什么（除非你只是在用其他的词语说同一件事情）。你真的想把所有那些不信仰宗教原则的人，从民族主义者行列中排除出去？如果那是你的意图，我则不能同意。在我看来，我们的宗教是民族的——这就是说，它是我们民族精神的产物——但反过来讲就并非真实。如果说，做一个不接受我们民族性的宗教意义上的犹太人是不可能的，做一个不接受宗

① 阿哈德·哈姆：《阿哈德·哈姆全集》，第68页。前引书。

② ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社1999年版，第46页。

教所需信仰之许多事情的民族意义上的犹太人则是可能的。”[1]

从这段话中，首先可以看出，阿哈德·哈姆坚定地认为，犹太的民族，而不是宗教特征，才是最根本的。[2] 为此，他强调，虽然“我们的宗教是民族的”，但反之如果说“我们的民族是宗教的”，也并非一种历史真实。言外之意，阿哈德·哈姆并不认可犹太民族曾经完全是，或将来也必须是一个完全宗教的民族，因为历史上犹太民族的文化建构过程也并不能完全归结于宗教这一文化整合方式。在他的理解中，“如同所有的有机体一样，民族是面对环境的挑战，具有强烈的本能的‘生存意愿’的集合体，进化着的民族文化是由‘无数原因，其中有些是恒久的，有些是短暂的原因形成的，是和一种在一开始就建立和界定的体系不同的。’犹太教是犹太民族适应它独特的环境，以及在历史的变迁中生存下去的一种本能的产物。”[3] 正是在这样的话语意义里，他可以直言不讳地宣称，做一个不接受犹太民族性的宗教意义上的犹太人是不可能的，但做一个不接受宗教所需信仰之许多事情的民族意义上的犹太人则是可能的。

民族性而非宗教性特征才是根本

其次，显而易见的是，阿哈德·哈姆反对将犹太人的宗教性与民族性完全分离，并特别强调宗教在历史上对于犹太民族主义认同的主导性贡献。在阿哈德·哈姆看来，“即使是完全无信仰的民族主义犹太人也不能说，我与以色列的上帝没有任何干系，因为正是这一历史力量使我们这个民族存在至今，在数千年的历史中极大地丰富了我们这个民族的精神和生活方式。任何真的与以色列的上帝没有联系的人，任何感觉不到他心中与这个我们的先辈一代一代地将其心灵沉浸其中、从中汲

宗教对民族性建构的贡献

---

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 262.

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 680 页。

③ 同上书，第 681 页。

取道德力量的‘高尚世界’有任何联系的人，可以是一个正常的人，但绝不可能是一个民族主义犹太人。即便这个人生活在以色列地，口操圣语，也不能算作民族主义犹太人。”[①] 无疑，虽然阿哈德·哈姆并不否认宗教在犹太历史上的文化整合功用，或者说，认可宗教在民族认同上所发挥的巨大历史作用，但他的这一立场实际上更多是出于对维系犹太文化延续性的考量。有鉴于此，阿哈德·哈姆也就不可能完全认同赫茨尔所倡导的政治犹太复国主义计划。

“民族精神”的绝对抽象性

令人费解的是，对阿哈德·哈姆而言，“犹太教是民族的”这一结论或认可的前提，依赖于宗教是所谓犹太“民族精神”的产物。由于他本人多次提及“民族精神”这一看起来对他而言似乎情有独钟的概念，很显然，当他声明“宗教乃民族精神之产物”时，并非简单地以此来强调历史上宗教对犹太人民族精神之形成与强化的影响或贡献，更谈不上暗示“民族精神”是犹太宗教的产物。由此，在阿哈德·哈姆的思想世界里，“民族精神”不仅不是犹太宗教的创造物，恰恰相反，犹太宗教才是犹太人“民族精神”的一种创造。换言之，与其说犹太民族精神乃以色列上帝的创造物，不如说雅赫维是犹太民族精神的一种创造。在这里，阿哈德·哈姆的“民族精神”无疑是一种多少类似于黑格尔的所谓“绝对精神”的哲学化概念，这一抽象化的“民族精神”孕育了犹太教这种历史最为久远、包容性最为广泛的犹太文化范式。

从文化维度看，宗教作为人类历史上最为久远的一种文化形式，其具体表现范式或渗透范围因不同文明体系的差异性而有所不同。在犹太教[②]这一特定个案中，因犹太人的历史独特

① 阿哈德·哈姆：《阿哈德·哈姆全集》，第 68 页。转引自［美］高乔克《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版，第 43 页。

② 如前所述，所谓“犹太教”在近代以前实际上几乎包含了全部犹太文化或文明，而并无一个犹太人的“宗教”这一概念。

性而表现得最为明显。考虑到历史经验中犹太教作为一种文化形式的这种独特性，阿哈德·哈姆的所谓“民族精神”，如果抛去其臆想的哲学化的本体内涵，其本身不过是一种内在于犹太文化深处的抽象概念。这一相对哲学化的概念虽然揭示了犹太文化深处某种机理性的内在规范特征，但对于在犹太文明进化过程中主导性地包容并孕育了几乎所有的犹太“精神”的“犹太教”来说，用一种抽象意义上的哲学化概念涵括具体、真实的“犹太教”——这一犹太文明史上最具广泛性的文化载体，显然超越了具体的历史经验。从此看来，阿哈德·哈姆的所谓犹太“民族精神”，作为一种类似哲学的抽象概念，多少有些历史、甚至逻辑上的错位。按照沃克的观点，实际上，“他设想了一种抽象的民族灵魂，用它来代替纯粹的宗教传统，这种民族灵魂可以给现代世俗世界中的民族提供精神领导。”[①]而这也正是所谓“阿哈德·哈姆主义”往往多少令人觉得不可理喻的地方。从文化史的角度理解，阿哈德·哈姆的这种语焉不详，一定程度上亦恰好反映了现代犹太知识分子在实现自我文化突破过程中，一时难以适从的困顿与混乱。

作为一种抽象范畴的历史性错位

按照高乔克的理解，阿哈德·哈姆实际上完全赞同泛神论的民族主义立场。比如，他认为自然法则比一神教在解释逻辑真理方面站得更高，由是其民族主义文化立场也使得他对信仰范畴采取一种实用主义态度。[②] 因此，他否认存在一个超验的形而上的“上帝”，并以其所谓的“民族精神”，或者民族的“生存意志”，对犹太上帝的神圣性进行了某种意义上的替代或消解。正如阿哈德·哈姆一直所坚持认为的，宗教并非理性问题，而是感情问题，通过理性诠释宗教是徒劳的。在他看来，历史上迈蒙尼德所谓“理性至上”的论断，在犹太思想史上是一次根本性的转变，它使理性脱离了信仰或左或右的束缚。从

理性之上的“民族精神”?

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 26 页。
② ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版，第 49 页。

这一角度分析，阿哈德·哈姆对于宗教的理解或定义，仅仅是从宗教在个人领域的文化规范意义上进行的[①]，因而他试图从理性推出所谓民族情感至上主义的主张，也是情理之中的事情。[②]

从表面上看，阿哈德·哈姆提倡“文化的”或“精神的”犹太复国主义，原因在于担心犹太人的启蒙及改革运动可能导致他们在文化上被外部世界所同化。因此，他激烈反对缺乏文化或精神层面内涵的单纯的政治性物质努力。然而，从文化的群体性存在或不同文明体系的认同基础上看，任何一种文化体系或文明要维持其群体性认同，必须有它本身在文化特质乃至文化模式[③]上相对于异文化体系的差异性。更进一步来说，在人类社会的发展历程中，不同时空范围内的人群，由于客观环境上的差异以及主体自身同客体之间的互动关系，表现出主客体关系上的多样性，以及自身不同的对象化运作结果。由此，形成了不同人群之间不同的体系化的人文环境，在体现人的本质力量这一点上，表现出感受上的明显差异。作为人类历史上一种最悠久的重要文化形式，宗教在这种差异感受上的症状最为直觉和强烈，而它所发挥的文化规范性整合功用，无疑也在这种文化体系的“异质性”形成问题上，扮演了举足轻重的角色。阿哈德·哈姆对于犹太复国主义运动所谓“文化”的或“精神”层面上的强调，虽然其根本指向多少另有所指，但其思考出发点实质上即在于对这种犹太认同“异质性”在文化意义上难以为继的强烈感受。

“文化犹太复国主义”分析

显然，在新的时代，犹太人在个体和文化意义上都面临着

---

① 当宗教作为一种文化形式，其规范性整合功用从个人领域渗透到社会生活中其他广泛领域时，如何理解宗教是什么，就需要一种人自身理性意义上的认识论维度，因为这时它已并非单纯个体意义上的观念或感情问题。不同宗教在各自文化整体中其文化规范性整合功用所发挥的范围与深度都是不同的。

② 同上书，第 89、94、96 页。

③ 参阅美国重建派一章中的相关论述。

生存意义上的严峻挑战。对于犹太文化正在发生以及将要发生的变化，阿哈德·哈姆虽然强调要在反对同化主义精神奴役的前提下，在确保犹太文化转换与延续的基础上重建犹太国家。但其最根本的担心实质上是犹太文化以“何种”基础或方式延续下去的问题。

犹太文化的延续方式或基础问题

准确地说，在这一根本性的原则问题上，对于这位现代犹太复国主义史上的先知式人物来说，他所关心的显然并不仅仅局限于宗教这一过去有助于犹太民族认同的文化整合范式，更无意于继续维持宗教信仰在延续和整合犹太文化独特性上的历史性主导作用。“阿哈德·哈姆的民族主义绝不是从宗教方面去鼓舞人心。他是个不可知论者。对他来说，宗教只是一种形式的民族文化；而犹太教，这种民族的创造力，过去主要以宗教机构来表示自己的意见，但绝不是说将来也必定如此。”[①] 更进一步说，阿哈德·哈姆所担心的其实并非传统的宗教整合角色在犹太文化中的消解或替代，而是在犹太文化的历史性延续过程中，如何平稳地实现从传统的宗教性依赖到现代的世俗性依托的转换与创新。换言之，在这一以世俗化为基础的犹太认同或同一性转换过程中，在文化意义上必须确保一种新的、其结果暂时不可知的文化之转换与延续的历史稳定性。

三

可以肯定的是，从其对待犹太文化资源的态度或立场来说，阿哈德·哈姆始终从不同时期的历史角度，着力剖析犹太遗产的文化或精神层面对于民族生存延续性的巨大贡献，并进而揭示其中可能蕴含的丰富性内涵，以及其在时代背景下可以深入发掘的地方。

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。

在1904年发表的《灵与肉》一文中，阿哈德·哈姆系统阐述了犹太历史上物质层面与精神层面的统一性，并特别强调正是长期的流散生活，强化了犹太人群体对于精神层面的单方面依赖。按照他的诠释体系，以色列早期贵族原本在国家生活上采取的是一种纯粹的物质主义态度，但后来的先知们则更强调民族生存意义上物质与精神性的统一，因为只有精神才能赋予物质本身所缺乏的价值与意义。在犹太历史上，只是到了第二圣殿时期，艾赛尼派由于对现实物质主义政治的绝望，才彻底转向了政治禁欲主义。但他们的观点亦并非当时犹太文化发展方向中的主流，法利赛人在政治的物质性与精神性上的统一，才代表了犹太教的真正价值取向。所以，阿哈德·哈姆指出，在犹太人国破家亡之际，正是因为双方在理想上的差异才导致了思想取向上的分道扬镳，而法利赛人则坚持以内在精神的维系来实现国家的政治重建，这一价值取向在其后的两千年间幸运地得以成功地维持下来。

犹太的物质性与精神性统一

毫无疑问，历史上犹太人由于失去了自己的民族国家，他们在政治上很难再有比较彻底的机会，以实践这种物质和精神性上的统一。在其后的民族性流散状态中，犹太人整体上的散居生活逐渐凸显，并且强化了民族宗教文化及大众心理对于精神性层面的诉求和依赖。有鉴于此，阿哈德·哈姆强调，散居时代的隔都生活形态虽然对于犹太民族的整体生存而言，在文化延续意义上发挥了巨大功用，但由于隔都文化本身的历史过于漫长，以至于现代犹太人误将精神作为犹太存在的唯一寄托，而彻底淡忘了灵与肉之间相对统一的理想。与此同时，犹太传统本身也有碍犹太人对于现实做出自身的合理回应，他们成了《希伯来圣经》的奴仆。但阿哈德·哈姆告诫自己的同胞，在历史上，犹太人并非一直如此，他们也曾有过发展的眼光，例如以金钱补偿的方式替代了“以眼还眼”这种古老的伤害赔偿原则。这一切的改变只是因为在口传律法成文之后，文

散居生活对历史上灵肉分离的影响

字就取代了良知的仲裁地位。这种可悲现象成为束缚拉比和普通人的传统，但责任并不单单在拉比们身上。

从此出发，阿哈德·哈姆指出，同散居时代的犹太传统片面注重精神性层面相反，现在又出现了极端的物质主义政治复国倾向，因而犹太人所面临的实际问题仍旧是：犹太教的真正精神在于物质与精神或灵与肉之间的统一。由此我们可以理解，阿哈德·哈姆内心所担心的是那些没有这种文化观念的西欧犹太复国主义领导人，后者很可能会建立一个没有犹太文化、却由外裔文化组合构成的“犹太人国家”。[1] 为此，阿哈德·哈姆以希律王时期的犹太历史为例，指出失去了“民族精神”的犹太人就不可能拥有尊严。

防止一个没有犹太文化的“犹太人国家”

在充分强调文化或精神层面在历史上对犹太生存与延续性的重要性之后，阿哈德·哈姆对政治犹太复国主义主张的目标与方法，又进一步进行了剖析。他坚持认为，政治犹太复国主义运动的出现，不是因为犹太教陷入困境，而是因为犹太人陷入了困境。所以，他反对在否定犹太教文化延续性的基础上建立一个政治国家，或者说，反对割裂犹太文化在物质与精神范畴上相对统一的传统，即仅仅为犹太人提供一个避难所的做法。对于阿哈德·哈姆而言，西方的犹太复国主义者虽然透过种族反犹主义浪潮，看到了自身的犹太特性，但他们有关政治犹太复国主义的这一创造，只能缓和犹太人个体的肉体痛苦，而非整个犹太民族的悲剧。在这种情势下，所谓“乌干达计划”的出笼，完全是政治犹太复国主义者将犹太精神价值置之脑后的结果。对此，阿哈德·哈姆忍不住讥讽道，倘若反犹主义突然消失，赫茨尔的犹太复国主义很快也就不复存在了。[2]

问题不是仅仅提供一个避难所

在阿哈德·哈姆的理解中，犹太民族的生存并不依赖任何

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 250—268.

② ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版，第 23 页。

外在敌人，而是取决于犹太人自身的文化凝聚力或其所说的“民族精神”。如前所述，从这一根本立场出发，对于当时德国的犹太启蒙运动这一“表面自由下的精神奴役”，阿哈德·哈姆觉得这样的文化取向事实上是不可容忍的，因为它丢弃了犹太人的民族精神。无论是哈斯卡拉运动中的消极因素，还是它的积极成分，在他的眼中，全都抛弃了犹太民族的本质，“他们摒弃的不仅是犹太教中的原始信仰和过时习俗，还摒弃了保持犹太民族生活和民族统一的核心。”[①]

“民族精神”的生存重要性

至此，人们不能不承认，阿哈德·哈姆的预言确实是富有远见的。在相当意义上可以认为，赫茨尔那种由德裔或法裔等犹太人拼凑而成的单纯政治性国家是不现实的，因为没有自身民族文化的国家，必将失去对流散地犹太人忠诚上的吸引力。为此，阿哈德·哈姆特别提醒犹太人，在欧洲民族运动中，民族精神也都是以精神、文化及物质等内容同其政治国家这一现实存在实体一起表达出来的。[②] 简言之，他所要求或提倡的犹太“民族精神”需要在物质和精神层面上统一起来。

然而，问题的实质在于：虽然在某种意义上，阿哈德·哈姆以一种抽象的“民族精神”涵摄了犹太文化的凝聚力。由此，继而阐发并确认了宗教文化规范对民族群体差异性认同的整合与支持。但从其强调犹太文化的“物质性”与“精神性”统一的观点中，我们可以发现，从根本上说，阿哈德·哈姆更倾向于以现代“世俗化”的民族性认同基础，取代历史上传统宗教所发挥的规范主导作用。不可忽略的是，在文化的规范性整合意义上，本质上，这是由理性主义和信仰主义两种不同的认知路径所导致的具体创造范式。同亚伯拉罕·伊萨克·库克拉比在这一问题上的出发点不同，阿哈德·哈姆还原犹太文化物质性层面的目的，在于消解宗教创造历程中片面强调精神性

对传统建构的世俗主义压力

① ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版，第 19 页。
② 同上书，第 117 页。

层面所导致的消极历史倾向。实际上，这是从所谓理性主义角度，在认识论方向，对宗教观念性建构这一核质性范畴进行的一定深度的消解。对于传统犹太教的认知和创造模式而言，这无疑是一种加速犹太教本身世俗化进程的理性主义取向，因而也是世俗化意义上力度更大的一种现代性压力。

四

从其对现代犹太复国主义命运的关注来看，阿哈德·哈姆对犹太文化"延续性"所抱有的担心，实际上就是犹太人在新时代所必须面临的文化整合问题。正是在此思考背景之下，他进一步深入分析了所谓"文化的"或"精神的"犹太复国主义的必要性和紧迫性。

民族性情感认同上的挑战

阿哈德·哈姆首先关注的是犹太人在民族情感认同上所遭遇到的巨大挑战。在他生活的时代里，一个不争的事实就是，在启蒙和解放的历史大背景下，西欧的犹太人本身一直努力融入寄居国的民族文化氛围当中，为了获得个人在政治生活方面时而反复的有限权利，这些人一直自觉自在地消除自己身上可能表现出的犹太性。这种潜移默化式的自觉同化行为，在阿哈德·哈姆看来，无异于消灭犹太人作为一个活生生的民族的同一性。同在沙皇的残酷统治下，依然坚持忠实于自身民族传统的东欧犹太人相比，西欧犹太人这种民族认同和自豪感的最终消失，对于现代犹太民族主义认同而言，是一种非常危险的现象。阿哈德·哈姆认为，西方犹太人在同化道路上否认自身犹太特性的这种自觉行为，实质上只能是一种自欺欺人的行为，既不能避免种族反犹主义的迫害，也无益于自身的物质生存和心灵健康。为此，他强调，犹太人的感情是一种无需此类证明的自然感情：①

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 681 页。

“（正如）没有人在我们出生以前向我们发问：你想成为一个犹太人吗？你喜欢犹太教的说教，犹太教的《托拉》吗？犹太教在我们尚未意识并同意的情况下，将我们引入了约柜，并给了我们一部先于我们自我塑造的完整的《托拉》……为什么我们是犹太人？这个问题多么奇怪！……询问这棵树，它为什么生长！……它是我们的精神内核，它是我们的一项自然法则。它具有一种生存方式和它自己的恒久性，如同一个母亲爱她的儿女，如同一个人爱他的故乡。”[①]

针对东西欧犹太人对于自身命运和未来的这种不同心态和立场，阿哈德·哈姆深刻分析了东西欧犹太复国主义运动在历史背景和意义上的异同。

政治复国主义难以维续犹太教

同当时不少人的看法相近，一方面，“源于西欧的犹太复国主义运动，其发展旨在解决日益严重的反犹主义问题，是对反犹主义的一种抗衡。产生于西欧，尤其是德国的犹太复国主义，具有政治的色彩，它强调在一个敌对环境中生存下来的实际问题。尽管政治犹太复国主义有其理论家为犹太人复兴制定了蓝图，但至少在阿哈德·哈姆看来，这一蓝图缺乏一种能使犹太教在现代世界生存下来的活力。”[②] 原因很简单，从文化上分析，“在上世纪末的德国，情况已经变得非常明显，改革派的伟大理想——通过自由神学理论，尤其是对盖格尔[③]理论的阐述，使犹太人融合于现代世界——充其量只是一种单方面的努力。当受过教育的犹太人准备融入到德国文化和知识界当中去时，却发现他们的努力遭到拒绝，他们那种散居使命的预言只不过是一种虔诚的希望罢了。”[④]

① 阿哈德·哈姆：《三个阶段》，大卫·哈旦（David Hardan）编：《当代犹太思想的根源》第1卷，世界犹太复国主义组织，耶路撒冷1970年版，第53—54页。前引书。

② ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社1999年版，第166页。

③ 即亚伯拉罕·盖格（Abraham Geiger，1810—1874），德国犹太教改革派拉比，他认为犹太人除了保佑自己的宗教忏悔外，必须放弃一切种族的或民族的特征，和自己的邻人完全融为一体。

④ 同上书，第167页。

另一方面，在阿哈德·哈姆看来，起源于东欧的犹太复国主义方案却看到了犹太人和犹太教所面临的困境，“它从未忽视作为基本意义的犹太教民族特色以及‘犹太民族的历史现实’。这一发展应部分归因于东欧犹太人从未经历过相当一段时间的内部解放，以及几世纪以来一直保持其特色并一以贯之的犹太生活并未出现任何明显的断裂……（而）另外一个因素则与犹太人的宗教生活在波兰和俄国所处的地位有关，即存在于那里的犹太教从未经历过现代的宗教改革运动，犹太人在宗教领域内只能在正统派和世俗派之间进行选择。”①

东欧复国主义仍具犹太教民族特色

由是，对于东西欧犹太人在向往复国问题时社会文化心理上的异同，阿哈德·哈姆发现，西欧犹太人之所以渴望恢复一个犹太人的国家，其原因在于这部分人群在获得表面的“政治解放”之后的文化归属问题，这种状况更多只是后启蒙时代的某种个体性特征。与此形成鲜明对比的是，东欧犹太人的复国主义冲动，除了其物质性的动因以外，在精神性层面上，东欧犹太人的文化处境可以被描述为一种整体性的痛苦。这是因为：一方面，犹太教在封闭性的隔都里继续进行自我整合的历史条件，在新时代已不复存在；另一方面，同他们的西欧同胞的切身感受相似，东欧犹太人也发现自身根本无法融入各国正在出现的民族主义文化中去。正是这一困境，使得东欧犹太人必须寻求一种新的认同。这一新的认同既非过去那种传统的宗教象征主义，也不是隔都封闭性社会中的自我隔离性特征。

东西欧复国问题上的社会文化心理差异

总之，在阿哈德·哈姆眼中，东西欧犹太复国主义主张之间的根本不同在于：前者有其深厚的文化思想根基，而后者则只是救火方案。总体上说，二者对于犹太文化在现代世界中的生存问题，在某种程度上都显得不切实际。

那么在新的时代，按照阿哈德·哈姆的复杂观点，犹太人

① ［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版，第 167—168 页。

的这种“文化整合”究竟应该如何进行?

在讨论这一话题之前，我们需要看到阿哈德·哈姆对赫茨尔的政治犹太复国主义的批驳，这一批判是以下面几个观点为基础的：

“阿哈德·哈姆认为，使犹太人完全聚居一处是不现实的：巴勒斯坦决不会再成为世界上大多数犹太人的家园，因为离散各处的犹太人人数的自然增长将弥补较少的或许迁居民族家园的人数。此外，阿哈德·哈姆认为，政治犹太复国主义是按照它的这样一种愿望，即使犹太人成为像其他民族一样的普通民族的愿望，对非犹太民族主义所作的一种仿效，而犹太教将始终是独特的、异常的和遭人误解的。犹太复国主义不能消除犹太人肉体的苦难，但它能通过创建一种现代犹太生活方式，来医治犹太人道德的堕落，那种生活方式将在所有犹太散居地区，培育起自尊和保持文化的统一。因此，锡安山的犹太生活的质量，比之那里犹太人的人数更加重要。”[①]

巴勒斯坦的前景与意义

从这一思路考虑，阿哈德·哈姆认为，在外部世界文化以民族主义精神的形式来表达自身的时代里，犹太文化也必须在其巴勒斯坦（以色列地）原发地通过创造合适的文化条件，而非一个独立国家的方法，去建立这一认同基点。在那里，犹太精神将得以发扬光大，并最终建立一个具有犹太文化民族性的、而非仅仅是犹太人的国家，“随着时间的推移，这个逐渐扩大的犹太安居地将成为民族的中心。在这里，它的精神将在所有层面，发现它所可能（实现）的最完美程度的纯粹表现与发展。”[②] 显然，他认为，“一个精神中心会把像微粒一样分散在各地的犹太人，变成一个具有自己特性的统一体。这个统一

犹太文化的民族性“精神中心”

① A. 赫茨伯格编：《锡安主义观念》，第257页。转引自［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第805页。

② Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 267.

体强调犹太人的特性，既包括他们个人生活范围的扩展，在这个生活范围内，他们和那些非犹太人邻居的差别具有很大意义；也包括增强了的属于犹太民族的一种意识。"① 一句话，阿哈德·哈姆所谓"文化的"或"精神的"犹太复国主义思路，实际上是从犹太文化的困境与发展角度提出的，其所担心或要解决的问题正是新时代犹太文化的延续基础及方式。

从加强流散地犹太人共同文化认同的考虑出发，阿哈德·哈姆进一步论述了巴勒斯坦在其"阿哈德·哈姆主义"中的核心地位。②

世界犹太人的"精神家园"

他坦言，既然犹太人的流散是一种历史现实，那么散居地的犹太教发展也具有同等的重要性。这就宛如巴勒斯坦永远是历史车轮的轮轴，而散居这一轮辐也将永远存在，并且不可或缺。考虑到现实情况上的诸多限制，虽然绝大多数的犹太人实际上不可能"回归"巴勒斯坦这块故土，但他们在精神上的"放逐"则可以避免。为此，阿哈德·哈姆强调，需要建立一个犹太人"精神上的家园"。只有这样，他所倡导的"文化的"或"精神的"犹太复国主义才能在复国之前，为欧洲犹太人带来精神上的鼓励和满足，恢复他们的民族认同感及其在异文化中的自尊。就现实历史条件而言，由于欧洲现代民族主义的发展，流散地犹太文化的复兴在现实历史中已不复可能，所以巴

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。

② 另一位犹太思想家西蒙·杜布诺夫（Simon Dubnow，1860—1941）则提出了一种非犹太复国主义的流散地民族主义理论，按照这种理论，犹太民族的生存无须依赖于建立一个民族国家。在杜布诺夫看来，民族是一个具有共同的记忆，具有一种亲缘感和一种成就一项共同使命的愿望者的联合体。民族意识本身是它存在的主要标准，一个民族在没有通常的土地、语言、国家等统一性的情况下，如果其同一性的主观因素，即明确的自我意识以及作为一个集体生存下去的意愿，能够得到充分的发展，那么它同样能够继续存在下去。因此，虽然杜布诺夫也承认在巴勒斯坦得到复兴的犹太社团将是一个有价值的新的中心，但他反对为了恢复犹太教的"东方"根源，而在物质或文化上放弃欧洲（参阅［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第683—684页，以及 Michael Meyer, ed., Ideas of Jewish History, Wayne State University Press, Detroit, 1987, pp. 247—272）。杜布诺夫关于犹太教与民族主义的言论参阅 Simon Dubnow, *Nationalism & History: Essays on Old & New Judaism*, ed. Koppel S. Pinson, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1958.

勒斯坦，即以色列之地，就应成为全体犹太人的文化认同点，并为流散犹太人提供文化意义上的归宿。否则，这部分犹太人迟早将失去他们的犹太认同。[①]

不管怎么说，后来的历史证明，阿哈德·哈姆的这种担忧绝对不是空穴来风。相反，却是极其富有预见性，虽然他也曾经感叹，"在巴塞尔，我孤独地坐在我的朋友们当中，像一场婚宴上的吊唁者一样。"[②]

五

对于犹太复国主义在政治运作中的具体问题，阿哈德·哈姆主要是在强调犹太文化的道德至上主义的基础上给予关注。在这里，他又重新回到历史上犹太教伦理价值观在普世主义取向上的追求。在他的叙述话语中，历史上的犹太教先知始终是"真理的化身"，一个将行为的正当性置于人类生活中心的道德绝对主义者。因为犹太人的先知和领袖摩西就是"按照犹太的民族精神以及造物主按照自身的形象"塑造的，而拉比犹太教试图通过律法所付诸实施的，也正是这种道德规范。

坚持犹太教普世主义道德原则

不仅如此，阿哈德·哈姆特别指出，犹太教对"公义"的重视，比基督教对"仁慈"的强调，更具客观性和广泛性。

① 在如何重建一个犹太民族国家的具体措施上，几乎早在阿哈德·哈姆走上犹太历史舞台之前，意大利著名的犹太民族主义者塞缪尔·大卫·卢扎托（Samuel David Luzzatto，1800—1865）就"支持巴勒斯坦犹太家园的建设，尤其强调民族家园在犹太文化事业上的发展，期望以之为中心，将犹太教所背负的神圣道德使命传至全世界。他的这一思想为后来的阿哈德·哈姆所继承和发展。"此外，卢扎托不仅关心犹太家园的经济复苏问题，而且也特别关注犹太人的文化事业。在他看来，"既然犹太教代表正义和仁爱，那么，犹太国家就理应成为一个中心，把这些理想由此传播到全世界。"（[美] 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 288 页）他的这些想法在几十年后，如果不是被阿哈德·哈姆全盘接受，至少也是在见解上惊人的不谋而合。（近代意大利犹太人的生活概况参阅 Susan Zuccotti, "Italian Jews in Public Life, 1848—1922: between Liberalism & Anti-Semitism", *Studia Judaica*, 2007/7, pp. 72—80.）

② Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 229.

“仁慈”在表面上使他人优先于自己，但这实际上又是一种被颠倒了的利己主义，而公义则要求每个人均得到完全平等的对待。[1] 有鉴于此，对于那些以犹太复国主义的名义作出的、但和“那些伟大的道德法则，即那些我们民族为之生存、为之蒙受苦难，以及唯有（犹太人）认为值得为之效力，以便再次成为先辈土地上一个民族的伟大道德法则”[2] 相违背的任何行为，阿哈德·哈姆毫不犹豫地予以否定。大抵是出于这样的考虑，对于巴勒斯坦阿拉伯人的民族主义运动，阿哈德·哈姆清醒地意识到它同犹太复国主义之间所存在的潜在冲突性。因此，他主张犹太人不要对巴勒斯坦的阿拉伯人居高临下，自以为是，或采取任何暴力及羞辱性的行为，而是要更多地给予他们公正、爱心和尊重。

批判“犹太自治主义”

值得一提的是，阿哈德·哈姆也有着相对清醒的个人认识。例如，对所谓“犹太自治主义”的想法，他认为实际上根本行不通，因为“完全的民族生活”不仅需要民族创造力的完全发挥，并使个人接受这一文化的教育体系，更需有历史的机遇和人的意愿去这样做。此外，“民族自治”也不可能仅限于意第绪语的犹太自治主义者，原因在于他们毕竟要同更广泛的犹太文化相衔接。而如果这种“犹太自治主义”主张只是一种政治上的策略，也不会有任何犹太人寄居的国家可以容忍这种方式的“自治”。况且，犹太人在俄国等境内本来就是外来客，在相当程度上有别于那些国家的其他少数民族。此外，关于犹太复国主义的对外政治问题，阿哈德·哈姆认为，利林布卢姆热衷的“中东瑞士”提议也是根本不现实的。出于地缘政治及宗教因素的重要性考虑，即便犹太人取得了政治独立，“犹太

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 683 页。

② 莱昂·罗思：《回到阿哈德·哈姆那里去并从他那里出发?》，犹太教保守派（XⅦ.1—2），1962 年秋至 1963 年冬，第 23 页。前引书。

问题”也不可能从世界政治议程中消失。

阿哈德·哈姆对于犹太文化未来命运的担心不无道理，对于政治犹太复国主义在物质层面的成功之后可能面临的局限性或危险性，也有先见之明，但是他的所谓“精神或文化的”犹太复国主义却总是存在着许多说不清楚的地方，甚至在哲学建构的系统性上也令人感到疑惑。“如果阿哈德·哈姆在这方面一直被人们误解，那首先是他自己的错误。他唯一的兴趣是建立文化中心，其余的事他认为理所当然，关于这个中心的政治和经济基础如何产生，他从不费心去把它搞清楚。”[①] 此外，“在一定程度上他认为，复兴犹太文化和恢复使用希伯来语是理所当然的事情。虽然事实表明西方犹太人的精神是贫乏的，但他自己关于民族和民族主义的观念也不是由犹太传统决定的，而是由西方哲学和政治思想塑造而成的。他把关于民族存在的先决条件建立在一种模糊不清的概念之上，并在脱离政治、社会和经济因素的情况下书写犹太文化的未来——仿佛在真空就可以创造（或者复兴）一种文化。”[②]

“文化复国主义”内在缺陷

实际上，就犹太民族的群体性身份认同而言，在文化意义上，历史上的犹太教传统不言而喻地扮演了至关重要的维系和整合的功用。在新的时代危机中，散居世界各地的犹太人在考虑自身个体以及民族性整体的自我拯救的同时，另一个最重要的问题就是，究竟应以一种什么样的共同基础，来塑就并延续这个民族的文化和身份认同？阿哈德·哈姆的出现，以及他所提出的所谓“民族精神”，实际上几乎全然凌驾于犹太教传统的价值认同之上，并成为一种全新的民族性认同替代选项。显然，对于传统上构成犹太民族认同基础的宗教性特质或底线而

“民族精神”对宗教性认同基础的潜在替换

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第206页。

② 同上书，第206—207页。

言，阿哈德·哈姆的这种“文化奋斗”或创新，是一种根本上不可容忍的颠覆性挑战。

同库克拉比的“宗教救赎神学”相比，人们不难发现，在救赎方向上，前者在犹太复国主义的具体问题上，倾向于先从政治的物质层面、再到文化的精神层面的策略性顺序。因而，这一选择虽然并未得到世俗犹太人的嘉许，但在客观上却更符合犹太复国主义运动在具体现实中的理论需要；与之相对的是，阿哈德·哈姆所关心的“精神的”文化层面，在客观上虽然有可能促进向物质的政治层面发展，因而在相关政治复国的实践议题上，显得卓有远见，并在以色列建国后备受推崇。然而，实际上，并无确凿的历史证据能够表明，阿哈德·哈姆本人在主观上确有这样的考量。就当时的历史背景来看，在犹太生存都成为一个残酷问号的情况下，问题则不仅仅是这种想法的语焉不详，或曲高和寡，更多只能是太多不合时宜的理想主义情结。因此，也就不可能得到广泛的支持。

历史价值与局限性

或许事实真的如某些学者所理解的那样，阿哈德·哈姆所做的一切，同他的另一位同胞杜布诺夫一样，目标是在犹太文化的认同基础及延续性可能发生转移的新时代里，为那些具有世俗的、不可知论观念的犹太人，在复国主义事业中争得一席之地，使之真正成为犹太民族的一员，因为这些人认为，一个人同样可以由于出生、文化遗产以及集体的心理，而属于一个民族。[1] 就此而言，“阿哈德·哈姆主义”作为犹太人的梵蒂冈，确实是一些人选定作为一个犹太国理想的一种替代物。[2]

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 686 页。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 206 页。

如此下来，“阿哈德·哈姆主义”是否遭遇不同视角的误读，似乎已经并不重要。就他那个时代的历史真实而言，所谓的“文化或精神的”犹太复国主义，其实没有明确答案，有的只是某种一厢情愿的理想主义，只不过这种一厢情愿由于历史的机缘，得到了上苍的眷顾而已。

第六章　宗教与犹太民族主义(下)

第一节　宗教普世主义诠释

一

世俗主义
与普世主义

在犹太民族的未来生存问题上，传统的弥赛亚救赎观与现代犹太复国主义之间存在着几乎难以调和的激烈冲突。除了在拯救方向和民族认同标准等关键话题上的纷争，双方之间分歧的根本因素还在于：就现代民族主义运动的世俗主义价值取向和行动主义政治方向而言，传统犹太教通过弥赛亚救赎信仰，对流散生活采取一种纯粹信仰意义上的宗教普世主义诠释。正是出于宗教传统发展历程的这种信仰建构，历史上，在相关民族救赎问题的内向性选择与整合过程中，传统犹太教通过“上帝选民论”和“契约论”等宗教个殊主义声明和普世主义方向的诉求，无疑得到了自身信仰意义上的自我肯定和强化，对于维系流散岁月中的民族性情感认同，无疑也起到了重要的凝聚作用。

在这一宗教普世主义取向的价值坐标系中，历史上充满苦

难和无奈的民族性流散生活被赋予了某种宗教道德意义上的正确性和崇高意味。“自从圣殿被推翻，以色列的使命包含在从精神上影响人类，加快民族与民族间（实现）和解的弥赛亚时代的到来……从这一点看，流散历史是犹太历史中最为辉煌的部分之一，因为在漫长的流散中，犹太教业已证明它的不可摧毁性，证明其自身远远不仅仅只是一种民族形式。”①

流散生活的普世价值

对于流散生活崇高使命的这一宗教普世主义背书，反过来又使得对于犹太复国主义历史实践的任何肯定性评价也不得不依附于这一宗教精神性立场。例如，对于世俗犹太民族主义的兴起，19 世纪末的一位大众作家在柏林这样说道，“在我看来，虽然犹太复国主义并非犹太历史的主流，但它不可否认地拥有一种暗流伴随主流的重要性……犹太复国主义是对绝望的表达，它寻求解决犹太问题，并结束所有的混乱，不是向人性和自由坚定而胜利地迈进，而是形单影只地重建犹太民族性，即自我解放。”②

显然，作家本人能够理解犹太民族主义政治运动的积极现实意义，但无论如何，这种有所保留的观点背后所映射的立场，仍然是坚持传统的犹太普世主义独特性，从根本上认为所谓的世俗民族主义道路至多也只能是犹太历史上的一个插曲而已。理由既简单，也很宏大，因为“逻辑上只能存在一种结论：如果犹太教要在其追随者中复兴民族情感，那么它将自杀。宗教发展的最低阶段是民族宗教阶段，最高阶段是世界宗教阶段。我们犹太人曾经一步步地攀登，现在正在接近所渴望的世界宗教的目标，犹太复国主义将会使我们回到原始的民族宗教阶段。”③

普世主义坚持与民族主义诱惑

① Gustav Karpeles, *Jews & Judaism in the Nineteenth Century*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1905, pp. 63, 64, cited by Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 142.

② Gustav Karpeles, p. 62, ibid., p. 141.

③ Gustav Karpeles, pp. 63, 64, ibid., p. 142.

在宗教普世主义的道德精神性与犹太民族主义的现实物质性之间，一般意义上的犹太知识分子即便支持现实民族主义实践立场，也不得不在具体表述中采取某种迂回方式。甚至在以色列国家不久即成为现实之前的 1943 年，一位名叫埃利泽·贝尔科维奇（Eliezer Berkovits）的犹太知识分子在谈到犹太民族主义与犹太普世主义之间的微妙关系时，还是要非常政治正确地强调：

知识分子的迂回表述

"犹太民族个体是一种为更高的、本质上无民族性的目的服务的工具。但是，为了成为一种工作有效的工具，民族个体必须控制其自己的生活。这就意味着，对于犹太人来说，散居世界各地，生活在陌生环境之中，必要地适应迥异于犹太个体的生活节奏，（这些）是'犹太'生存的一种非自然形态。虽然流散有时也许是一种历史必然，它可能产生它自己的伟大价值，但它必须不仅从民族的角度，而且从犹太教（获得）实现的角度，始终被看作是一种过渡时期，一种暂时性的东西。"[①]

很明显，虽然结束流放确实非常必要，但这位犹太知识分子还是要小心翼翼地暗示，在犹太人的民族主义与普世主义之间其实并无实质性的对立。

二

现代以来，在以传统普世主义立场论及现代犹太复国主义的犹太知识分子当中，在思想意义上较为引人注目的还有个别 20 世纪的犹太思想家或哲学家。然而需要说明的是，他们的观点之所以引人注目，更多是由于其作为现代学者的身份背景，而非其相关犹太复国主义的思想或观点本身。

在犹太复国主义问题上，20 世纪初的现代犹太理性主义哲

① Eliezer Bokovits, *Towards Historic Judaism*, Vol. 6, Columbia University Press, 1958, p. 73, ibid., p. 145.

学家赫尔曼·科恩（Hermann Cohen，1848—1918）的看法虽然颇具代表性，但在实际的历史性影响层面，却又同其在哲学上的表现相差甚远。

简单来说，在科恩所理解的犹太教那里，犹太教这种“伦理一神教”业已将救世的观念演化成一种对上帝的不断回应，并由此使人承担起道德伦理意义上永无止境的责任或义务。①就实际影响来说，科恩心目中的这种宗教普世主义救世愿望，一方面在理想意义上，或许确实有利于人类全体福祉的发展与健全；但另一方面来说，这种绝对的伦理一神教指向，同时也就意味着犹太教本身为坚持自身的普世主义道德使命，必须同任何它所认为的不复真实的神学教条，宗教仪式，以及任何可能的犹太民族主义范式，都保持一种足够安全的距离。② 以此为出发点，在回答马丁·布伯要求其支持犹太复国主义的公开信时，科恩声称现代犹太教业已在其历史发展过程中获得了自我认同。显然，这种文化意义上的民族性认同是以宗教普世主义道德使命为取向的，对此，科恩直截了当地说，“先知主义及其弥赛亚人类的崇高思想给了它内在的方向。我们将我们的整个历史诠释为指向这一弥赛亚目标。因此，我们将犹太国家的毁灭视为历史神义论（theodicy）的例证。”③

科恩的伦理一神教使命

在此意义上，科恩进一步解释说，“巴勒斯坦不仅仅是我们祖辈的国家；它是我们的先知们的国家，他们构建了我们的宗教理想并使之完美。因此，我们确确实实地把它看作是圣地，虽然只是在我们永恒的神圣遗产发源于此的意义上。然而，正如我们将我们的宗教礼物看作是未来的一种投影，基于同样的象征，我们将其在历史上所展示的道德世界看作是我们

犹太教与德意志精神的一致性

① ［英］诺曼·所罗门：《犹太教》，赵晓燕译，辽宁教育出版社 1998 年版，第 113 页。

② *Proceedings of the Union of American Hebrew Congregations* 5 (1893): 4002, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 189, 190.

③ Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 142.

真正的应许之地……所以，我们将整个历史世界视为我们宗教未来的居所，我们作为真正的家所承认的，仅仅是这一未来的家园。"[①]

值得一提的是，这种绝对的宗教普世主义立场实际上与其哲学化的民族想象多少存在一定的关联。作为新康德主义哲学的代表，科恩和他的同时代人都发现了德国人思想中的人道主义精神和真正的世界主义，并且他确信这些与犹太人对救世主的虔诚完全协调一致[②]。在当时，一些德国知识分子认为，犹太人在进入德国文化主流时，应该放弃犹太教这种特殊的背时货。对此，科恩给与了坚决驳斥。他坚持认为犹太教和"德意志精神"是亲密的伙伴。也就是说，较之他所认为的德国文明，一种人类意识朝着道德自由和精神自主的方向发展的中心力量，一种纯粹理性主义的犹太教实质上没有不同。[③]

犹太教与德意志精神的一致性

多少出于这样的哲学化想象，科恩认为，在民族问题上，犹太复国主义者思想混乱，因为犹太人是德国的成员，虽然他们属于不同的民族。从另一方面说，尽管犹太复国主义拒绝救世主思想，但如果没有它，也就没有犹太教。没有办法的是，当这位后来有些名气的犹太哲学家写道"一个民族是由一个国家产生"的时候，犹太历史学家沃尔特·拉克再也忍不住评论说，"无疑他想到的是犹太人和缺少一个犹太国。但这是一种容易引起疑问的见解，会促使犹太复国主义者提出一个很明显

"民族由国家产生"

---

① Hermann Cohen, *Reason & Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, translated by Eva Jospe, New York, 1971, pp. 169, 170, ibid., p. 143.

② Eugene B. Borowitz, "Neo - Kantianism: Hermann Cohen", *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983, pp. 29—52.

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 712 页。这位德国的犹太哲学家曾经非常动情地写道，"我读《浮士德》不仅仅把它作为一首美丽的诗作；我爱它，把它看作是德国精神的展现。甚至对路德、莫扎特和贝多芬，对施泰因和俾斯麦我也有同样的感觉。"参阅赫尔曼·科恩《答马丁·布伯博士致赫尔曼·科恩的公开信》，法兰克福 1916 年版，第 13 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 486 页。

的问题：德意志民族在1870年以前不存在吗？”[①]

较之科恩的这种宗教普世主义精神主张，另一位几乎同时代的犹太哲学家弗兰茨·罗森茨维格（Franz Rosenzweig，1886—1929）[②] 进一步发展了科恩的观点，将现实历史生活中的领土因素从传统的犹太家园观念中直接剥离开来。罗森茨维格强调，“对于永恒的（以色列）民族来说，家从来不是像对世界（其他）民族一样的土地意义上的民族之家，他们（后者）开垦土地，生活并兴旺于其之上，直至全体都忘了作为一个民族还意味着扎根于一片土地之外的东西。”[③]

罗森茨维格的普世主义家园

从这种宗教普世主义使命观出发，在相当意义上，犹太民族被视为人类最终统一的某种象征。其中，以色列人被描述为上帝的仆人，肩负着对各民族实施道德教化的历史使命，为此他们甘愿忍受苦难。[④]

对此，科恩补充说，犹太人之所以必须像神的露水一样，继续生活在各民族之间，并成为他们的一种创造性力量，是因为这是历史上所有犹太先知的召唤，后者就是从世界使命的角度看待“以色列遗民”的作用，而犹太人返回故里的民族性渴望也只能从这一角度来加以理解。[⑤] 所以，正如学者所分析的那样，科恩很自然地否定了犹太复国主义，在他看来，犹太人必须始终作为散居地各国的公民，并充分介入该国的文化背景

犹太道德使命对复国主义的否定

---

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第486页。

② 罗森茨维格的存在主义哲学思想概述可参阅 Eugene B. Borowitz，“The Pioneer Existentialist: Franz Rosenzweig”，*Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*，Behrman House，Inc.，New York，1983，pp. 123—140.

③ Franz Rosenzweig，*The Star og Redemption*，translated by William W. Hallo. New york，1971，p. 300，cited by Martin Sicker，*Judaism，Nationalism & the Land of Israel*，Westview Press，Oxford，1992，p. 143.

④ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第718—719页。

⑤ Hermann Cohen，*Reason & Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*，p. 168，cited by Martin Sicker，*Judaism，Nationalism & the Land of Israel*，Westview Press，Oxford，1992，pp. 142，143.

中去，因为犹太人只是一个精神上的集合体，他们必须为纯粹的一神教而生存下去。[①] 几乎出于同样的考虑，“罗森茨维格也否定了犹太复国主义，认为它破坏了犹太民族这个独特的非政治的、精神的民族的本质；他们两人都认为犹太散居区对于犹太教在未来的历史上扮演的角色来说是必要的舞台。”[②]

历史影响及结局

不同的是，科恩认为犹太民族甘愿为人类进步而受苦受难的奇妙论点，因为缺乏对现代反犹主义，尤其是为他所热爱的德国反犹太主义这一现实问题的考虑而受到抨击。[③] 而在科恩身后，面对猖狂的反犹太主义，罗森茨维格开始意识到维护犹太教实际存在的现实需要，但这也并没有改变他那始终充满来世说色彩的有关救赎的观点——它不是历史上的一个插曲，而是一个超越历史的事件。[④]

传统诠释的巨大影响力

实际的历史事实是：即便不谈这些多少学究气的、影响并不那么显著的哲学家的立场，在一战以前的犹太人当中，东欧正统派的拉比和柴迪克精神领袖也都将赫茨尔的犹太复国主义运动看作一种世俗化的工具，是对犹太教命运和犹太人生存的主要威胁。在犹太复国主义运动的现场巴勒斯坦，“即便在纳粹兴起之后，1934 年伊萨克·布鲁伊尔（Isaac Brueur）拉比仍旧呼吁犹太人不要将犹太历史交给犹太复国主义。甚至在纳粹大屠杀（Shoah）之后，中欧正统派政治领袖雅各布·罗森海姆（Jacob Rosenheim）依然坚持认为，既然在弥赛亚到来之前不可能确信上帝的计划，犹太复国主义运动将欧洲犹太人撤离到巴勒斯坦的计划就是误导。”[⑤]

---

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 719 页。

② 同上书，第 728 页。

③ 同上书，第 719 页。

④ 同上书，第 728 页。

⑤ Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 227.

对于现代犹太民族主义运动的不懈努力来说，这种传统的力量是恐怖和巨大的。在相当意义上，人们不得不这样去认为：现代犹太复国主义运动之所以可能获得政治层面上的成功，或许多少确是由于后来针对犹太生存的更大恐怖，才使得这一看起来几乎难以克服的传统圩堤有了打开缺口的可能。人们甚至可以不客气地说，这种宗教普世主义立场虽然表面上看起来兼具道德主义和浪漫主义的色彩，但对于首先注重外向性自我拯救的现代民族主义运动来说，实际上无异于一种夸张的自欺欺人的陈词滥调。

宗教普世主义诠释的负面影响

第二节　马丁·布伯的宗教哲学[①]

较之赫尔曼·科恩和罗森茨维格的犹太普世主义情怀，马丁·布伯的犹太复国主义立场及其风靡一时的现代哲学观念，或许正是宗教普世主义与犹太民族主义这一最重要的内在冲突的生动体现。

马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965）出生于维也纳的一个犹太家庭，他的整个童年和青少年时期都是在东欧加里西亚的祖父家中度过的，后者是一位权威的拉比犹太教学者。从1896年开始，布伯先后在欧洲多所大学求学，最终以相关犹太神秘主义的学位论文在柏林大学获得了博士学位。在学生时代，布伯就积极参与早期的犹太复国主义活动，并曾经担任犹太复国主义机关周刊《世界》（Die Welt）的编辑（1902年）[②]。但总的来说，

布伯生平及其犹太复国主义倾向

① 这部分主要内容已以论文形式（《布伯宗教哲学的哈西德主义内在理路》）为《世界宗教研究》杂志录用。特此说明并致谢。

② 不久后，1904年他又退出了大部分的犹太复国主义组织工作，转而专心从事哈西德运动的研究。到1909年，又再次参与德国的各种犹太复国主义文化活动。1916至1924年期间，一度主持德国犹太人的月刊《犹太人》杂志。

在这场运动中，他却始终与犹太复国主义运动政治领导人赫茨尔建立一个犹太民族—国家的道路保持一定的距离。同阿哈德·哈姆相似，布伯也同样倾向于某种意义上“精神的”或“文化的”犹太复国主义，并且更具宗教和哲学意义上的思想性。

从宗教与犹太复国主义的关系上说，马丁·布伯作为现代犹太思想史上最伟大的学者之一，他的观点、立场、特别是思维方式无疑是不可回避的。之所以这样强调的原因在于：布伯在这场犹太现代运动中的历史价值更多是精神性的，而非物质性的。正如学者们一致认可的那样，布伯一生的活动范围和贡献主要限于宗教哲学、《希伯来圣经》翻译、哈西德主义研究以及犹太复国主义实践等方面[①]。其中，精神性的学术研究活动显然是他一生中最主要的事情，并对现实政治活动产生了根本性的影响。

一

要理解马丁·布伯的犹太复国主义思想立场，就必须解读他的宗教哲学观念，特别是他从宗教存在观视角所阐述的独特宗教观，他的全部宗教哲学思想的基础实质上都架构于此[②]。

---

① 布伯一生的活动集中在四个领域：一、宗教哲学。在《我与你》（1923年）及其续篇《人与人之间》（1947年）中，他系统地阐明了自己的“关系”哲学。其他的主要哲学著述是：《两种类型的信仰》（1950年），《善恶观念》（1952年）。二、《圣经》翻译及有关论著。1925年，布伯和罗森茨维格一起着手把《圣经》从希伯来文翻译成德文，罗森茨维格去世后，由布伯独立进行并完成了这项艰难的工作（1962年）。这方面的论著有：《论圣经及其德文翻译》（1936年）。三、对哈西德派的研究。哈西德派是18世纪中叶在波兰犹太人中出现的宗教神秘主义团体，19世纪中叶其教徒已占东欧犹太人的半数。该派反对犹太教的正统律法与拉比的无上权威，强调通过狂热的祈祷与虔信（希伯来文Hasid意为“虔信者”）与神结合。其教义对于布伯思想的形成关系甚大。他在这一方面的论著主要有：《哈西德派遗事》（1927年）、《哈西德派与人的道路》（1958年）、《通向乌托邦之路》（1947年）。参阅［德］马丁·布伯《我与你》，陈维纲译，生活·读书·新知三联书店2002年版，译者序。

② 虽然就思想性而言，布伯对当代西方思想领域影响深刻，但人们更多还是通过所谓的“我—你”对话哲学才开始了解其思想。（See “Religious Existentialism: Martin Buber”, Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983.）

在马丁·布伯相关“宗教是什么”的言论中，给人印象最为深刻的莫过于下面的这段话：

“对于犹太教来说，上帝不是一个康德式的理念，而是一种基本上存在着的灵性实在[①]——既不是靠纯粹理性所设想的某种东西，也不是靠实践理性所假定的某种东西，而是从生存本身的直接性中流射出来的，是信仰宗教的人坚定地面对着的和不信仰宗教的人所躲避的东西。它是人类的太阳。不过，不是那种弃绝这个物的世界、凝视着太阳而忘却了自我的人，而是那种自由地呼吸、漫步，将自己以及万物沐浴在阳光中的人，才会矢志不移地与上帝同在。那种弃绝这一个世界的人只是把上帝理解为一种理念而不是一种实在，他只是在生活的某些体验中意识到上帝，但在生活本身之中他却意识不到上帝。”[②]

布伯的“上帝观”

在这段话语中，除了对西方哲学式“上帝观”明白无误的摒弃之外，最重要的核心观念是强调宗教的本原，或真正信仰意义上的“上帝”，是一种从根本意义上存在着的“灵性实在”。这一“宗教实在”是人与上帝之间在原初意义上共同所属的一种先验的、前结构的状态或存在关系，是一种超越具体历史时空中任何文化范畴的绝对。因此，现世生活中的人唯有通过个体的“灵性”开发，才能体认到存在的这一本真状态。[③]

更进一步来说，在布伯所理解的宗教中，这种宗教实在“所指的是人与上帝之间所发生的事情，在他们关系的范围内，那是人和上帝共同的存在。”[④] 惟其如此，这种“宗教实在”同样也“直接”体现在一切存在之中，包括我们置身其中的这一

① 原译将之翻译成“精神实在”。很显然，这是一种过于哲学化的理解和表述，并非信仰意义上对宗教体认的表述，容易导致误读。

② ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 98 页。

③ 实际上，就信仰意义上而言，对于那些可以或能够体知和理解这一切的个体来说，布伯这里的宗教存在主义描述都是对真实意义上的信仰所做的一种个体化的哲学诠释而已。

④ ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 4 页。

存在意义上的“宗教实在”观

有限的世界。需要说明的是，所谓“宗教实在”的这一“体现”实际上既是“隐蔽”的，也是“直接”的。或者用宗教神秘主义的象征式描述，是以一种“流射”的方式“体现”出来。在人的生活世界里，这一绝对先验的“宗教实在”的体现，对于信仰者来说是“直接”的，对于非信仰者是暂时“隐蔽”的。所以，在人的有限生活中，个体的宗教灵性也可以“直接”体认到存在的这种本真状态。

为了避免哲学式思维可能导致的误解，布伯在这一理念建构中特意声明，“我用‘上帝’这一术语时并不是指一种形而上学的理念，也不是指一种道德的理想，不是指一种心理的投射或社会的形象，也并非指任何由人类创造或在人类中间发展起来的东西。我所说的上帝只是指人类在各种观念和形象化描述中所拥有的东西；但这些观念和形象化描述并不是自由创造的产物，他们是神—人际遇的结果，是人试图去把握令他费解的东西的结果。它们是神秘事物的痕迹。”[①] 简而言之，人类意识中的“上帝”形象不过是宗教实在意义上“上帝”的显现、影子或踪迹而已。人类创造的一切宗教生活形式，究其根本，与上帝本身仍然是不一样的。语言或逻辑等在这里均无能为力，因为上帝本身是不可言说的。

人类意识中的“上帝”形象

在此意义上，布伯坦言，“神的形象不是产生在一个孤独心灵的深处，而是产生在不只是向人而且也向神敞开之人的存在的平面上，尽管它只能用人的语言来表现。”[②] 对于宗教的信仰者和非信仰者来说，无论是否能够在生活的体验中感知到这一点，这种“宗教实在”本身都是一种非理性可以判断的事实，是世俗生活中的个体须臾不可或缺的“绝对”。而那些将“上帝”理解为一种“理念”，或某种精神意义上的“实在”的人，他们即使能够侥幸“在生活的某些体验中意识到上帝”，也

① ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 4 页。

② 同上书，第 7 页。

难以“矢志不移地与上帝同在”，而这正是信仰的力量和意义之所在。

从宗教存在意义上的这种“宗教实在”出发，存在本身亦只是“宗教实在”的一种体现或影射。其中，对于人类在日常的“宗教”这一文化形式中所表现出的认知与创造方向上的超越性努力，布伯认为，这种人类文化意义上的“宗教”并非“宗教实在”，它只是“宗教实在”的一种反射。用布伯的话说，“我们这一代人喜欢在宗教中去寻觅出人类创造性的一种特有形式，这一形式只属于宗教组织的文化事业，没有它，人的精神生活不知怎地就会是不完美的，此外从形态学上讲它却是由自己的时代所决定的。”[①] 一句话，在日常生活中作为一种文化形式或文化现象而出现的那个“宗教”之后，还隐藏着一个更为本原的实在性的“宗教存在”，前者只是后者在人的存在层面上的体现。

文化意义上的“宗教”并非“宗教实在”

就这种内在、先验的“宗教实在”与人类文化中不同宗教形式的关系而言，具体生活世界中的这种宗教，作为体现人类超越性本质的文化形式，在不同文化体系或文明发展过程中，虽然由于主客体多种因素的影响而各具异质性特征，但从根本上说，不同宗教类型中所映射或体现的，却仍然是那个内在的、先验的“宗教实在”。用布伯的话来说，“所有形式的宗教从中获得其生命的那个宗教实在是在先的，并且对于每一个时代的宗教类型具有决定性的影响。宗教实在持久地存在于某一宗教核心，而这一宗教从形态学上讲是由某一文化及其诸方面所决定的。”[②]

“宗教实在”与不同宗教形式

因此，从存在意义上的宗教实在观来看，在人类的历史生活中，“宗教深受两方面的影响：一是外部的影响，它划定了文化赋予的界限；另一是内部方面的影响，它从产生时起就在

① ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 5 页。
② 同上。

去除那些界限。尽管宗教实在不再直接影响生活的所有领域，但宗教是在从它具体体现在某一特定宗教中的那一时刻起，就通过那一宗教影响着哪些领域”。[1] 用宗教的语言来说，“上帝的显现形成了人类历史”，[2] 不同文化中的宗教形式本身都只是“上帝之显现”的不同体现形式而已。实质上，这一内在、先验的“宗教实在”其所具有的无限超越性特质，正是“宗教”这一人所拥有的文化形式因其有限性所一直希冀、却又不可能抵达的境域。

“宗教实在”对宗教发展的影响

以这一宗教实在观为基础，布伯进而强调，犹太教正是这一“宗教实在”在现实生活中的一种活生生的历史体现。至为重要的是，犹太教本身也特别能够体现这种“宗教实在”。布伯提醒人们说，他的演讲“都把犹太教作为宗教实在的一种现象来对待。我这样说，意思是存在一种宗教的实在，而且这一实在在犹太教中并通过犹太教而彰显出来；事实上，犹太教就是为这一实在的缘故而存在的。因此，这里的问题并不是我们是否可以把犹太教理解成一种文化或一种学说，是否可以把它理解成一种历史的或心理的现象；它可能包含着所有这些成分，同时也可能包含着其他一些成分。但是，只有通过犹太教得以彰显的那个宗教实在，犹太教才能够被充分地加以界定，并且任何不包括这一实在在内的界定都看不到这里面所包含的意义。”[3]

犹太教是“宗教实在”的一种体现

在马丁·布伯的宗教存在观那里，传统西方哲学中那种对象化的上帝观自然没有位置，因为“我们不可从何处推断出上帝，譬如，从自然界推出作为造物主之上帝，[来源：从历史中推出作为宰制者之上帝，从主体中推出作为自我之上帝（即我

① ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 5 页。
② 同上。
③ 同上书，第 3—4 页。

思中之我）]。不是先‘给定’什么，然后从中推导出上帝。”[①]同样，以这一信仰视域上的宗教存在观为基础，西方哲学历史上建立在本体论思维方式上的存在观也没有容身之处。相对于西方历史上深受这种文化形式影响的思想家，布伯强调，“虽然埃克哈特这样的神秘主义者把‘上帝’与‘存在’相提并论，我却主张‘上帝’绝非意味着某种抽象原理；虽然柏拉图等哲学家时常把上帝与理念混为一谈，我对此却执持相反意见。”[②]

传统哲学对象化上帝观批判

准确地说，马丁·布伯所谈论的“宗教”或“上帝”实则建立在其早期的宗教神秘主义经验的基础之上。换句话说，布伯是在信仰的意义上谈论真实体验中的“宗教”和“上帝”，而非作为一种客体的认知对象的哲学化“上帝”，也不是某个局限于人的历史生活之中的“宗教”。虽然受到信仰本身不可言说以及经验世界有限性的限制，布伯只能够从哲学诠释的角度对自身的信仰体验进行一种宗教存在主义范式的描述，但真正重要的是，他的“宗教实在说”正是从信仰意义上实现了对传统哲学认识论的超越。换一个角度说，马丁·布伯对于西方传统上帝观的宗教存在主义超越也是在信仰视域上得以建构的。

信仰视域上的存在超越

用有限的哲学话语来说，在宗教神秘主义视域中，“上帝”本身在存在的意义上，既是超验的，又是内在的。上帝的存在本身不可言说，就此而言，他既是先验的，也是统摄的。没有后者，信仰的实在性就不可能从生存的直接性中流射出来，也就无所谓神—人之际的所谓“相遇”，或个体在历史世界中与上帝在灵性意义上的“共在”。由此可以看出，对马丁·布伯而言，回归信仰意义上的“实在”境界才是真正的宗教存在，人类对象化认知与创造模式中那些有关“宗教”的文化性创造

人神关系在无限意义上的一致性

① [德] 马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 103 页。
② 同上书，第 162 页。

或理解，在一定程度上，都可以说是对这一本真“实在”的背离与分裂。所以从根本上讲，布伯在潜意识中坚持认为，人的存在——在无限性上——同神的存在是一种统一体中的一致关系。因而就人的现实生活而言，“使人的要素绝对化，就意味着将它与生活的总体、与实在撕裂开来”①。

更进一步说，在马丁·布伯的“宗教实在”背景中，“上帝”的存在同人的认知与创造能力无关。无论承认或认知与否，这个“上帝”始终是一种超越人类认知能力的“灵性实在”。上帝的“显现”就隐藏在包括人的一切存在当中，因此人类在历史生活中所认知并创造的一切文化表现，包括“观念或形象”，都来源于“上帝”在存在中的这一“显现”。更为重要的是，从“上帝的显现”中所得到或揭示的这一切，其实正是“上帝”的实在本身。在上帝的这一“显现”中，人实现了同上帝的“相遇”或“统一”。最终，在布伯看来，他所揭示的这一所谓“宗教实在”的核质或意义，即在于通过上帝在人之存在中的“显现”，在这一“此在”的相遇状态中，实现“上帝”本身与人的存在，向原初的那一共同“实在”的回归。简单地说，在“上帝的显现”中实现人神之间的这种“相遇”或“统一”，也就是布伯为之竭力诠释的“宗教实在论”的内在方向。

“上帝显现”中的“相遇”和“统一”

二

正是在这种宗教存在观基础上，马丁·布伯在哲学意义上进而提出了一种独特的“对话哲学”，其前提是区分两种完全不同的存在范畴，即“我—它”关系与“我—你”关系的转换。在关于存在本身的这种哲学化表述的两个世界里，简言

① ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社2002年版，第7页。

之，所谓“我—它”关系源于西方传统认识论中的对象化思维方式，这种认识世界的方法以传统的本体论视角为出发点，将人本身作为主体独立于外在的客体世界之外，强调人所具有的自我或主体性意识和价值；与此对应，马丁·布伯从信仰意义上的宗教存在观立场出发，在哲学范式上将“宗教实在”本身在存在意义上的绝对性和统一性，转换为一种超越主—客体意识范畴的“我—你”之间的存在关系。在这一全新的存在关系中，包括人在内的一切存在物在存在意义上有望“彻底”超越主体性的局限，实现一种新的平等的、非功利性的对话关系[①]。换句话说，从“我—它”关系到“我—你”关系之间的这种转换，体现了传统的西方认识论视角与马丁·布伯的宗教存在观向度，在人的生存意义上的不同境界，虽然这种转换本身仍然是以一种哲学化的语言而得以表述的。

两种不同的存在关系

很明显，这一“对话哲学”的转换之所以得以实现的灵感源泉在于布伯的宗教存在观，后者无疑直接源自其个体的宗教神秘主义经验。具体而言，在布伯诠释“对话哲学”的经典著作《我与你》中，一个全新的概念——“永恒的你”赫然在目。简单地说，上帝通过“永恒的你”——“你”的生活中心——这一概念进入布伯的对话哲学。从哲学化的所谓“我—你”关系的角度而言，上帝即“永恒的你”，在人与世界之间，倘若欲超越自我与主体意义上的对象化、功利性意识，实现一种迥然不同的生存境界，那么这一切的前提都在于从信仰意义上体知到人与上帝在存在意义上的绝对同一性，“因为我们于万有之中无处不可觅见上帝”[②]。一言以蔽之，所谓“我—你”之间的这种新的“关系”，从根本上说，只有在无限趋近于信仰的哲学范畴中方可成立。

“对话哲学”的宗教存在观基础

① 关于马丁·布伯的“对话哲学”和“我—你”关系等，国内学界从哲学语境上对其内涵及价值的分析与诠释甚多，这里恕不赘述。

② [德] 马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，生活·读书·新知三联书店 1986 年版，第 102 页。

上帝这一“永恒之你”，在真实的意义上，是唯一的、决不会成为“它”的“你”，是一个“直接，第一，始终合法地面对我们的存在，是只能被表述，而不能被判断的存在。”① 显然，布伯本人亦清醒地明白，上帝本身无法被描述，而只能被体验，没有一种教条的或系统的信仰内容可以取代对自我显现——有时也是自我隐匿——的上帝的一种感受。② 所以，他始终将所谓的“对话哲学”保持在一种最低的可以理解的限度之上，也并不奢望从哲学角度解决“永恒的你”这一概念可能衍生的知识性问题。但无论如何，这种保留或怀疑本身并不等同于那种缺乏自知的纯粹哲学化的努力，在布伯眼中，“对上帝所作的心理学分析，和那种把自己与整个现实世界割裂开来的自大狂者的心理发泄，都只值得作为种种景观，作为在两个峭壁之间紧绷的绳索上跳舞来看待。”③

“永恒之你”的绝对超越性

不仅如此，布伯强调在追寻“我—你”之间的这种新的境界时，人需要超越一般意义上的哲学理解范式。有限的哲学话语无以表达无限的信仰体验，更无以表达终极意义上的信仰或存在本身。所以，布伯指出“精神之火”对存在本身的异化，反过来也证明了上帝的存在和意志。“人类的本质为拜访它的精神之火熔化，并从中迸发出一个辞、一种陈述，就其意义和形式来说它是人类、人类的概念和人类的语言，并且也是对刺激它的‘上帝’和上帝意志的证明。”④ 由此出发，布伯警告说，作为一个作家，他只能指出这种“我—你”关系，但并不

“我—你”关系及哲学话语的有限性

① Martin Buber, *I & Thou*, translated by Ronald Gregor Smith, T. & T. Clark, Edinburgh, 1950, pp. 123, 129.

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 731 页。从真实的信仰意义上说，对于发生在人与上帝之间那种直接的、生动的宗教体验，神学和宗教学说亦只能被视为某种不恰当的、可疑的替代品而已。在此意义上，信仰甚至会引起信仰者自身的一种“神圣的动摇”，一种对存在以及信仰本身没有完全消除怀疑的肯定和希望的状态（同上）。

③ ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 5 页。

④ 马丁·布伯：《上帝之蚀》（Eclipse f God），纽约哈伯和罗出版社 1952 年版，第 17 页。转引自［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 732 页。

能够描述它，因为在原初的意义上，“我—你”并不是一种体验，体验属于主客体之间存在着一定距离的“我—它”范畴。同样，“我—你”也不是一种可以用精神分析的方法进行解释的“感觉”。虽然从“对话哲学”的视角看，“我—你”的冲突是世界上人类存在的一个基本范畴，并且是进入被布伯称作为所谓“关系”领域的一把钥匙。但实质上，“我—你”本身根本无法在哲学上加以证明，因为逻辑只是“我—它”的工具。[①]

“我—你”之间“上帝的踪迹”

进而言之，依据“永恒之你”来实现人之生存意义上的“我—你”境界，其内在的逻辑在于宗教存在意义上“上帝的普遍性”。就存在而言，这种“宗教实在”意义上的“上帝的普遍性”是一种绝对同一性，哲学化表述语境中的“我—你”之间的关系不过是“上帝之普遍性”的一种体现，“我—你”之间“不断延伸的关系之域在‘永恒之你’中欣然相结，每一个别之‘你’皆是对‘永恒之你’的洞见；每一个别之‘你’皆向‘永恒之你’称述原初词‘我—你’”[②]。在此，“永恒之你”与个别的“你”之间在哲学建构上实则类似于一种体用关系。用宗教神秘主义语言来说，人在生存意义中所要追寻的“我—你”之间的境界只是某种“上帝的显现”，甚至影子或踪迹。正是在此意义上，马丁·布伯从宗教存在主义的视角强调，“执着于世界者，无从接近上帝，离弃世界者，无从承仰上帝。唯有以生命整体走向‘你’，并把世间生存者视为‘你’，方可接近无可寻觅的‘上帝’”[③]。

因此，只有在生活的每一时刻中尊崇上帝，才能体会到一种不同于“我—它”之间的“我—你”关系，在“我—你”之间感悟到上帝的终极存在。“上帝对人的昭示贯穿于个人人生

① 马丁·布伯：《上帝之蚀》(Eclipse f God)，纽约哈伯和罗出版社 1952 年版，第 17 页。转引自［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 729—730 页。

② ［德］马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，生活·读书·新知三联书店 1986 年版，第 97 页。

③ 同上书，第 101 页。

的一切事件中，周围世界的一切发生中，一切传记中，一切历史中，它晓谕我们，要求我们。”[1] 对于布伯来说，“我—你”关系的实现、乃至“对话”的可能，都在于依据生活的本真状态，超越西方历史上建立于“我—它”关系之间的生存态度。“人的生活不能划分为与上帝的本真关系和与世界的非本真关系，不能既虔心祈祷上帝，又无情的利用世界。把世界当作利用之对象的人，对上帝也一定作如是观”[2]。终而言之，虽然表面上说，一切存在皆“上帝的显现”，但真正意义上的信仰其实就是一种人与上帝之间的共同存在。唯其如此，“那为了寻求上帝而舍弃人生轨道之人何等愚蠢，何等绝望！”[3]

“我—你”之间感悟上帝

在布伯看来，在人的现世生活中实现“我—你”之间的这种关系有着积极的时代意义。传统的对象化认知方式虽然有益于人类生活的改善，但对待世界和生活本身的这种“我—它”范式却几乎完全遮蔽了存在的本真状态，并带来极大的消极后果。仅仅按照“我—它”这种方式去面对生活，实际上构成了人类存在中的罪恶渊源，使得“整个现实生活就是一种冲突。”[4] 就此而言，布伯提醒人们，对于一种完全的人类生活来说，必须在“我—你”与“我—它”这两种关系之间恢复平衡。对于重新取得个人和社会生活的意义和满足来说，这种平衡则是必需的。其中，“我—你”这一范畴是不可或缺的。[5]

“我—你”关系的时代意义

支撑这一哲学化理论的宗教存在主义基础在于：人不能逃脱世界去发现上帝，因为上帝存在于一切事物当中。在人的生活中实现一种既是全新的、也是原初意义上的“我—你”关

① ［德］马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，生活·读书·新知三联书店 1986 年版，第 163 页。

② 同上书，第 132 页。

③ 同上书，第 102 页。

④ Martin Buber, *I & Thou*, translated by Walter Kaufmann, T. & T. Clark, Edinburgh, 1970, p. 62.

⑤ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 730 页。

系，实际上就是“上帝之显现”或“永恒之你”在历史世界中的体现或影射。在此基础上，布伯号召个体的人在现实行动主义层面中履行“上帝的召唤”，实现人的生存与意义在原初存在论上的本真性统一，因为“在任何时候你心里都明白：你需要上帝胜过一切。但你是否还明白：上帝需要你——充满了他的永恒的需要？如果上帝不需要他，他将如何生存，你将如何生存？你需要上帝是为了生存，上帝需要你——因为那是你生活的意义。”[①] 显然，离开信仰意义上的支持，“我—你”之间的所谓“对话哲学”也就成了纯粹理念中的空中楼阁。因为信仰乃人生意义的源泉，是人的精神的家园，“上帝莅临人，其目的不是要人向往他，渴慕他，而是为了让人确信世界具有意义。”[②]

人不能逃脱世界去发现上帝

布伯认为，在当代犹太人践行这种宗教普世主义关怀的理论基础首先在于，《希伯来圣经》在人的生活中实际上始终向每一个人开放，所以每个人都应在现实生活中努力实现上帝的意志。他坚持认为，犹太人《圣经》中的许多启示对于后代来说，其实并未失去其神圣的现实意义。现代人应当能够通过聆听经典的教诲，对这种教诲作出反应，由此来重新发现与上帝“相遇”的神圣路径，并认识这一“相遇”的意义。[③] 与此同时，布伯也强调在现实生活中与上帝“相遇”，回应神的神圣“召唤”，在具体方式上并不一定要因循守旧，因为历史上犹太人的每一位先知都是在一种具体的历史环境中重新感知上帝，在当代犹太人也同样可以拥有自己的选择，这样的选择本身虽然原先是隐蔽的，但也同样是上帝的一种“显现”。[④]

《圣经》在生活中的开放性

① Martin Buber, *I & Thou*, translated by Walter Kaufmann, T. & T. Clark, Edinburgh, 1970, p. 130.

② ［德］马丁·布伯：《我与你》，陈维纲译，生活·读书·新知三联书店1986年版，第141页。

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第732—733页。

④ 同上。

显然，从所谓“我—你”之间的非对象化的存在关系出发，布伯告诫人们，在现实生活中，这一关系的体现就是消除过去那种“我—它”方式的生活态度。为此，他号召个体的人在现实行动主义层面中履行“上帝的召唤”。换言之，在包括犹太复国主义问题在内的历史生活中，这种现实行动主义呼唤自然导致一种宗教普世主义取向的政治立场①。

履行“上帝的召唤”

正是在此基础上，布伯进一步认为，人的存在与“宗教实在”所揭示的这种前结构的“超验存在”本为一体。因此，原本与这种所谓的“超验存在”相联系的“文明”这一人类生活体系，它所应坚持的“最高原则”或精神就是坚持人的存在与这一“超验存在”的统一②。在布伯看来，每种文明不断致力于使它自己独立于这一“最高原则”③，但是“一种文明，现在也许在它的孤立的个人领域，会造就出比它从前所造就出的作品更加辉煌的作品，但它的精神统一体丧失了。”④ 因而，布伯坚持批驳人类文化对象化历程中由于认可并“屈服”于存在的有限性，而使人之存在与“宗教实在”这一“绝对统一体”发生分离。

存在意义上文明的最高原则

三

在梳理了马丁·布伯的深奥宗教哲学思想及其宗教普世主

---

① 布伯甚至还从哈西德运动的积极行动主义层面，即大众的信仰主义转向和创新性的神秘体验中，发现了在当下现实中践行宗教普世主义的意义。

② 在布伯看来，“说它是规范的，是因为尽管这个原则与控制了宇宙的超验存在相联系，但它宣称那个存在是人的楷模，如果被人在其生活态度和社会结构中模仿的话，是唯一能给尘世的存在带来秩序和意义的东西。并且实际上，作为人的生存依赖于它通过人在尘世的实现。”（[德] 马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 168 页）而“所有的存在领域从根本上说是由那个原则，由对那个原则的关系决定的，智慧想要探索它的行动，艺术想要向它提供行为”（同上书，第 169 页）。

③ 实际上，人的超越性即在于从精神上希望达到这一“最高原则”，但鉴于人之超越的有限性，人自身在这一努力历程中，在对这一绝对“统一性”的背离过程中，因其对象化历程中的不同际遇，逐渐表现出不同文明的不同发展模式。

④ 同上书，第 170 页。

义倾向之后，现在不妨回过头来，对其整个宗教哲学思想，特别是所谓“对话哲学”的内在思想渊源，作出一个基本的判断。

众所周知，马丁·布伯的宗教哲学思想深受其犹太教哈西德主义研究的影响。作为20世纪研究这场运动的一位重要学者[①]，布伯的著作通常被划分为“前《我与你》”的“神秘主义”时期（1879—1923年）和“后《我与你》”的“对话”时期（1924—1965年）。[②] 表面上，这一区分主要是以阐释其“对话哲学”的经典著作《我与你》一书为标准，但从另一层面来说，这种明显的时段划分也清晰无误地说明，在所谓“对话哲学”与其神秘主义背景资源之间存在着密切的联系。实际上，严格来说，无论是布伯个人的宗教实在观，还是以此为基础的所谓“对话哲学”的建构，都明显受到其个人早期神秘主义体验的灵性启发。[③]

哈西德主义的影响

历史上的犹太教哈西德运动，就其本身而言，是从18世纪开始席卷东欧的一场狂热的大众神秘主义信仰复兴运动。然而，布伯所关注的并非这场运动的特殊历史背景和意义，而是

---

① 20世纪另一位研究犹太神秘主义的伟大学者是格肖姆·肖勒姆（Gershom G. Scholem）教授，他实际上奠立了这一学科。其代表作《犹太教神秘主义主流》国内已有译著出版。他与布伯之间关于哈西德主义的学术争论可以参阅：Karl Erich Groezinger，*The Buber -Scholem Controversy about Hasidic Tale & Hasidism -is There a Solution*? Gershom Scholem' s "Major Trends in Jewish Mysticism" 50 Years after：Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism，ed. Peter Shaefer & Joseph Dan，Mohr，Tuebingen，pp. 327—336.

② Dan Avnon，*The Living Center of Martin Buber' s Political Thought*，Political Theory，Vol. 21，No. 1，Feb.，1993，p. 72.

③ 一个引人注目的现象就是：近现代许多犹太思想家最重要的哲学努力无疑都深受犹太宗教背景的影响和助益。然而，在论及其具体哲学思想的建构由来时，又往往对这一思想渊源或闪烁其词，或避而不谈。其中，当下名噪一时的法国哲学家埃马纽埃尔·勒维纳斯（Emmanuel Levinas 1906—1995）的一些做法更是常常令人感到匪夷所思。或许，相关犹太人个体及民族的文化心理研究能够更好地说明这一现象。勒维纳斯对犹太复国主义的具体看法和相关论述参阅 Sean Hand，ed.，*The Levinas Reader*，Blackwell，Oxford，UK & Cambridge，US，1996，pp. 267—288；Catherine Chalier，"The Messianic Utopia"，*Graduate Faculty Philosophy Journal*，ed. B. Bergo & D. Perpich 20（2）—21（1），1998，pp. 281—296.

其作为一种宗教神秘主义体验的信仰意义。[①] 在相当意义上，他的“对话哲学”源自犹太教历史上人与上帝之间持续性的生存对话，这种宗教灵性得以发掘的本因无疑源于犹太哈西德主义中那神秘的“精神之火”。所有这些影响在给布伯带来巨大声誉的同时，也是其本人的思想性定位及其重要性地位始终备受关注甚至争议的重要原因。

最初引起布伯关注的，是哈西德运动从神秘主义角度对传统宗教组织生活的创新与转换。作为一场大众化的宗教神秘运动，哈西德运动强调任何个体通过全身心的信仰体验，都可以得到以往喀巴拉信徒不外示于人的神秘知识。由此，哈西德运动改变了犹太历史上的神秘主义传统，将喀巴拉的秘传知识转变为一种日常生活中全体信徒的信仰神圣化运动。从宗教的社会学意义上来说，实现了犹太宗教传统从“律法主义”向“信仰主义”的回归。[②] 从纯粹的信仰主义立场出发，哈西德运动唤起追随者对全部“当下”生活的关注，引导其“在今世享受现实生活中每时每刻的

哈西德运动对犹太教传统的转换

① 正如学者所言，“马丁·布伯对哈西德主义——18世纪席卷东欧的热情洋溢的宗教运动——世界的发现使他在当代宗教思想中获得了深远的影响。通过收集哈西德派的故事，布伯透露了他自身在其经典著作《我与你》（1923年）中所描述的宗教虔诚——一种人与上帝之间持续对话的哲学——的来源。基督教神学家接受布伯，视其为非犹太世界里最重要的犹太教解释者；而许多犹太人——譬如著名学者格肖姆·肖勒姆（Gershom Scholem）——则指责他是一位宗教无政府主义者。与此同时，他在犹太自由主义者中则被看作是这个世纪犹太教杰出的代言人。”（Kalman Yaron, *MARTIN BUBER*, *Prospects: the quarterly review of comparative education*, Vol. XXIII, no. 1/2, 1993, UNESCO: International Bureau of Education, Paris, 2000, p. 135.）

② 所谓宗教的“律法主义”与“信仰主义”之间的分歧，用马丁·布伯的宗教实在观来理解，实际上就是人类生活中的不同宗教组织形式与原初的、本真意义上的宗教信仰之间的区分，前者不过是后者异化了的体现。按照布伯的意见，在以后的犹太历史中，哈西德派代表了复归直接信仰，而不通过中介者的一个最伟大的时刻（［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第733页）。但实际上，在近代东欧犹太教的这场大规模信仰复兴运动中，“柴迪克”信条自运动伊始就为它在行为及体制上准备了一个过渡性的框架。实际上，哈西德信徒自己并不能直接达到那种在心中时刻拥有上帝的神秘“依恋”（Devekut）状态，必须在日常生活中通过靠近他的导师、伟大的圣徒“柴迪克”，来实现这一点，甚至“柴迪克”品尝过的食物亦有助于接近神的圣洁，虽然迷狂的祈祷较之研习托拉更有可能达到对上帝的这种“依恋”状态。参阅刘精忠《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》，《长安大学学报》2002年第4期。

欢乐。”[1] 布伯解释说，最伟大的哈西德大师教导人们，每个人的工作不是要去重复他人的工作，而是要去体现他自己的绝非重复的潜能；人唯有通过整合自己的灵魂以及将自己的各种能力纠集在一起，才能找到一条通达上帝的路径；人必须以自我——一种并非褊狭的自我——为开端。[2]

至关重要的是，在这一信仰复归浪潮中，马丁·布伯看到了一种积极的行动主义历史内涵。布伯强调，“哈西德派的说教是犹太教的最高成就。这是它为所有人传递的神的信息：你必须以自我为开端。如果你不以积极的爱去深刻地体验存在，如果你不以这种方式去为自己发现存在的意义，那么存在对你来说将始终是无意义的。任何事物正期待着得到你的圣化，期待着你按照存在的意义去显现它们和实现它们。因为这种以你为开端的缘故，上帝创造了世界。他从自身中创造了世界，以便你可能使世界较接近他。用你生命的全部去对待世界，你就能遇见他……”[3] 进而言之，从哈西德运动的大众信仰主义转向和创新性的神秘体验中[4]，布伯发现了在“当下”现实中践行宗教普世主义的意义。

行动主义内涵及价值

就其内在的哲学建构理路而言，概括说来，通过对犹太哈西德主义的宗教历史研究，布伯本人在宗教灵性意义上得以拓展了自身的存在体验。在此基础上，他本人对于本真意义上的，或者说神秘主义意境中的“信仰”或“存在”有了切身的

① Martin Buber, *Tales of Hasidism: The Early Masters*, translated by Olga Marx, Schocken Books, New York, 1947, p. 3.

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第733页。

③ 马丁·布伯：《在转变中》(At the Turning)，纽约法勒，斯特劳斯和吉鲁1952年版，第44页。转自前引书，第733、734页。

④ 哈西德派关注尽可能地以最大的热情、意愿和献身态度进行祈祷，并遵奉戒律。哈西德信徒自己虽然不能，但却可以通过靠近他的导师、伟大的圣徒“柴迪克”达到那种心中时刻拥有上帝的“依恋”(Devekut)状态。在日常生活中，甚至柴迪克品尝过的食物亦有助于接近神的圣洁，而迷狂的祈祷较之研习托拉更有可能达到对上帝的这种“依恋”状态。参阅刘精忠《宗教神秘主义与犹太弥赛亚信仰》，《长安大学学报》2002年第4期。

体悟，并由此在哲学语境中提出了自身的宗教存在主义思想。他的“宗教实在说”或“上帝观”本质上正是从信仰视域上对传统哲学认识论的超越。就此而言，这种“宗教实在说”体认到人的生存本身——在本真性和无限性上——与上帝的绝对同一性，进而期望在上帝所“显现”的这个世界之中，通过人与上帝的“相遇”，实现这种绝对的统一。

宗教体验与哲学超越

在布伯后来的“对话哲学”诠释中，宗教神秘主义体验中人与上帝之间的“相遇”，使得他从“上帝”这一“永恒之你”那里受到启发，看到一种真实意义上的存在，即人与上帝之间这种类似于“我—你”之间的“依恋”关系[①]。从对宗教神秘主义体验的有限诠释和依托中，布伯在人的生活中提倡一种类似的“我—你”关系，并进而建构起一套这种关系之间的“对话哲学”，虽然这种二分的哲学建构本身只能是对信仰或“上帝之显现”的一种扭曲的模仿。

从“永恒之你”到“对话哲学”

从布伯的“对话哲学”角度来看，人要在作为上帝“显现”的这个世界中感知到上帝本身的绝对同一性，必须在生活中“尊崇”上帝。在这一意义上，可以说历史上“犹太教的真正任务就是建立人与上帝的对话关系，完成精神生活和世俗生活的统一，使我们与万物的关系变得神圣和圣洁。”[②] 由此，犹太教传统中要求犹太人“尊崇”“上帝之名”[③] 的信仰行为，在这里被转化为一种全新的哲学化诠释关系，即“我—你”之间平等的、非对象化、非功利性的对话关系。只有在这种依据“上帝之形象”建构的“我—你”关系中，现世生活中的个体

从“尊崇”上帝到宗教普世归宿

① 但是，从严格的信仰意义上，上帝是一绝对同一，他既是先验的，也是统摄并内在于一切存在之中的。因此，上帝本身从来就不是一个绝对意义上的“他者”，他本能地拒绝一切有限的哲学话语。对于上帝，我们实际上不可以作任何“我—你”向度的哲学化诠释。

② 孙向晨：《现代性中的犹太教：一种文化民族主义的回应》，《维真学刊》2002 年第 2 期。

③ 哈拉卡中的“亵渎圣名”（hillul hashem ）和“尊崇圣名”（kiddush hashem）的观念，前者是指为犹太人受压迫时上帝所遭的羞辱，后者则是当犹太人强大时上帝力量的显现及其名字的神圣化。参阅刘精忠《阿以恐怖主义宗教历史渊源探》，《上海交通大学学报》2006 年第 1 期。

才能够感悟到上帝作为个体和一切存在的终极价值与意义。也正是由于这一哲学建构所依托的信仰性基础，在“人的存在”领域，或历史的生活世界中，“上帝的显现”又必然表现为一种宗教普世主义的价值归宿。

对话哲学的实质和意义

从根本上说，布伯在“我—你”之域所展开的这一“对话哲学”是对宗教神秘主义体知的一种哲学化诠释，是一种源于宗教神秘主义体知的宗教哲学。事实上，在布伯及其同时代的宗教哲学家那里，一个引人注目的现象就是：现代犹太思想从宗教存在主义愿望出发，力图在存在者本身的“关系”维度中把握上帝[①]。客观上，这一哲学化努力有利于人的生活世界，特别是其伦理意义上的完善与进步。但与此同时，这种取法信仰意义上的宗教存在观，又必然在宗教普世主义价值和情感取向上导致某种绝对化倾向。

布伯式哲学努力的内在悖论

一个从来就毋庸置疑的问题就是，这些“言说”本身在信仰意义上仍旧对应着一种背离信仰本真的对象化认知方式。理由在于，上帝本身不可以言说，虽然依上帝的形象来重建人的生活世界固然有其一定的意义，但因为一切存在本身的有限性，当由彼及此，从信仰到理性，将关于上帝的有限体验推及无限的存在本身，甚至以有限的哲学话语言及所谓的“关系”或“之间”之时，这便已经是一种哲学式的二分。在信仰意义上，并不存在那种抽象化提取出来的“关系”或“之间”等二分范畴，这种类比的绝对化最终无疑又将背离真正意义上的信

① 马丁·布伯的这种宗教存在主义倾向同样存在于20世纪初的犹太思想家弗兰茨·罗森茨维格（Franz Rosenzweig 1886—1929）身上，后者曾与其合作共同将《希伯来圣经》译成德文。罗森茨维格在其经典著作《救赎之星》中，用犹太人的标志“大卫之星”中向下和向上的两个三角形所代表的关系性因素——创造、启示和拯救与上帝、世界和人——来解释世界的存在结构。由此在一定意义上，从宗教存在主义的角度突破了西方传统中源于本体论架构的整体性的上帝观。值得一提的是，他从自身所理解的犹太宗教性历史经验强调，上帝与犹太人本身就始终在一起，在犹太教中，人与上帝之间无须一个耶稣基督式的中介。在此基础上，罗森茨维格把犹太教比喻为“拯救之星”中的火，而基督教则是这颗“拯救之星”所放出的光。因而没有犹太教，基督教就无法理解。参阅孙向晨《现代犹太思想中的上帝问题》，《基督教学术》第1辑，徐以骅等主编，上海古籍出版社2002年版。

仰。就真正意义上的“上帝”、“信仰”或“宗教”而言，值得注意的是，在所谓哲学化的“我—你”范畴展开之际，这一诠释性努力本身就已经远离了本初意义上的信仰方向。

在布伯身后，现代犹太哲学家为强调传统宗教资源中的道德普世主义价值，转而再一次在哲学语境下强调上帝的“绝对他性”。而问题依旧在于，无论是所谓的“我—你”之际，抑或上帝的“绝对他性”，终究只是相对于传统西方哲学的本体论架构而言。在信仰意义上，上帝既是先验的，也是统摄自身并内在于一切存在之中的，因而上帝从来就不是一个绝对意义上的“他者”，上帝本能地拒绝一切有限的哲学话语[1]。历史上，古希腊意义上的哲学与希伯来意义上的信仰虽然有过交集，但二者在探寻存在的根本指向上却始终是迥异的，这也是现代犹太思想在其哲学化引申或重构过程中总是颇具悖论性的根本原因之所在。在终极意义上，神秘主义体验本身亦只是信仰的一种体知方式，和所有的“神学”或“宗教形式”一样，并不等同于信仰或真实意义上的宗教存在本身。事实上，从宗教神秘主义的维度来看，人之所以能够“哲学”[2]，恰是因为人自身中的有限性；他之所以对信仰拥有不可消解的渴望，又恰是因为人本身就是神性火花散落在凡世间的种子[3]。

上帝之不可言说

① 这正是勒维纳斯对“绝对他者”的伦理化无限延伸与建构的致命缺陷或分裂之所在。勒维纳斯对布伯哲学的文本阅读参阅 Philip N. Lawton, Jr. , Love & Justice: “Levinas' Reading of Buber”, *Philosophy Today*, 20 (1), 1976, pp. 77—83.

② 在这里，某种意义上可以说，所谓“哲学”即是一种力图将一切“说清楚”的不可能的奢望。

③ 在犹太教神秘主义历史上，从卢里亚的喀巴拉诠释认为，“所有的生命和物质中都内藏着神性的火花，人就是在使这种火花闪耀出来的过程中与上帝联结起来的。人所肩负的使命在于不断地把他所置身其中的环境提升到一种更为神圣或完满的境地；而在这样做时，他自身也升华到一种更高的精神境界。这也就意味着，一切事物都有待于神圣化。此外，没有任何事物本身是绝对非神圣的或邪恶的，我们所谓的罪孽或邪恶不过是奔涌而出的神性火花在力图自身解脱时所表现出来的张力或骚动而已。”引自［美］大卫·鲁达夫斯基《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 153—154 页。

第三节　民族主义与“以色列精神”

一

在布伯那里，这种宗教普世主义情结具体表现为他所称的“以色列精神”，即以色列民族在宗教信仰意义上的神圣使命。布伯认为，“《圣经》是人类和神圣遭遇时所作出的反应的记录——一种在原则上向任何人开放，但在古代以色列采取了一种特殊形式的遭遇的记录。……在西奈，以色列人决心通过专心一意地侍奉上帝——不仅是崇拜他，而是表现在俗事的每个方面——使自己成为一个神圣的民族。以色列人和上帝具有一种需要在整个历史中不断地自发地予以完善的神圣契约关系。”[①] 显然，在布伯对犹太人宗教的理解中，犹太教对整个人类依然负有宗教普世主义使命。

“以色列精神”的普世使命

在布伯看来，所谓的“以色列精神”即在于对存在之超验无限性这一绝对“宗教实在”的坚持与追求[②]，以色列人的使命与责任就是“在日常生活的完满性中实现神的真理。”这种超验存在中所体现出的最高原则就是一种存在的完满，它首先即意味着真理与正义等善的内容，以色列的精神就在于以自身存在中的模范性努力，去实现这一“绝对统一体”的

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 732 页。

② 布伯这样评价道，“只有一种文明集中了整个民族的所有情感，激起了对原则的无效性的根本抗议。很自然，正是在那种文明中，而不像在其他文明中那样，绝对与人类存在的整个领域订立了盟约，拒绝把那个领域的任何部分交给相对摆布。”（［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社 2002 年版，第 171 页）

恢复[①]，而弥赛亚先知的核心任务就是带领以色列人为人类救赎做出自身的努力。

不仅如此，犹太一神教的独特性也并不在于宗教与伦理的合一，而是在于以色列人的全部存在或生活对于上帝的顺从或全方位的统一性之中。"对以色列来说之所以独特的是要求（以色列）人将其全部生活，包括其社会政治活动，呈献于作为真正君王的上帝意愿之下。我们这里所说的并非宗教与伦理的结合，而是一种完完全全、全面渗透的统一。这一使犹太教一神论不同于所有其他一神论的统一，是对于神性统治者的全方位的臣服，并无一例外地遍及民族生活的所有领域。"[②] 实际上，在犹太复国主义问题上，布伯有关民族主义与救赎等一系列的主张，本质上都是以这一宗教普世主义绝对立场为根本出发点的。

"以色列精神"在存在意义上的同一性

作为现代犹太史上一位著名的思想家，布伯的犹太复国主义思想和立场同时也是从他对现代民族主义的哲理化认识开始的。

在布伯看来，人是一种生命现象，民族则是一种意识现象，而民族主义则是一种被过分强化的意识现象，它往往过犹不及，具有根本意义上的破坏性。从现代民族主义的社会学内涵看，它仅仅是从中世纪国家旧体制认同中对整个"民族"政治性权力的一种寻求及其表现形式。从心理学层面看，它是东西方基督教宗教改革及法国大革命之后，为人们在心理安全意义上所提供的一种新的群体自我中心主义认同基础。

民族主义是一种被过分强化的意识现象

---

① 原话是，"统一，而非分裂和隔离是创造的目的，这种目的不是各种宗派或阶级或民族之间的至死方休的持久斗争。我们的目的是建设伟大的和平。……换句话说，人类世界就意味着成为一个单独体，但是它迄今还只是一大堆分支，这些分支中的每一个都构成一个整体。而且，人的世界意味着通过人们自己的行动而成为一体。我们人类担负着去完善宇宙—人的世界我们自己那部分的使命。有这样一个民族，它曾如此响亮和清楚地听到了这项使命，以致这项使命迁入到了它的灵魂深处。这个民族不是作为乌合之众，而是作为一个民族接受了这项使命。……这就是它的精神，以色列的精神。"（同上书，第160—161页）

② Martin Buber, *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948, p. 258.

民族主义的内在危害性

布伯认为，最初原发意义上的民族主义，在于对民族生命中有关统一、自由、领土完全等根本性缺乏的恐惧心理，当它超越一定限度，就成了一种病症。同样，“人民”这一观念虽无亲缘性关系指向，却包含了一种物质及精神意义上关于群体共同命运的内涵。由是，从“人民”到“民族”的理解思路，也就自然获得了一种宛若宗教意义上的规定性。从这一理解出发，布伯指出，由于现代民族主义的权力取向所构成的侵犯性，它也很有可能滑入权力歇斯底里的危险境地之中。因此，需要区别“合法的”民族主义与“独断的”民族主义及其意义上的差别，警惕 19、20 世纪错误民族主义的泛滥。[①]

对宗教使命的危害

布伯强调，犹太教不仅仅是一个民族，它所提供的意识认同上的规范性较一般意义上的“民族”更为广泛。自流散开始，犹太民族的凝聚力与独特性即在于它作为一个信仰共同体的民族性存在，但当代犹太民族主义的世俗化倾向却有可能从根本上割裂犹太人与其信仰之间的这种独特认同关系。在他看来，这种独特认同关系或犹太人作为群体在历史上的文化整合是由宗教力量完成的，它“就（发生在）犹太部落从埃及的奴役之中得以自由的时候，但这需要一种伟大的内在转化，以使之成为一个民族。在这一内在变化历程中，上帝统治的观念永久地采取了‘受膏’（册立）王国，即作为上帝之代表的王国（这一）政治形式。”[②] 犹太人回归圣地的渴望，从根本上说，是源于其信仰，而非当代的“民族”观念。

此外，布伯也反对所谓“正常性”的民族状态对犹太独特性的侵蚀。对此，他意犹未尽地说道，“犹太民族不能没有宗教而存在远甚于犹太宗教社团没有民族性（而存在）……根据今日犹太复国主义者当中的观点，唯一所需的就是建立一个正

① Martin Buber, *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948, pp. 215—221.

② Ibid., p. 222.

常民族生活的条件，而一切将自己到来。这是一个致命的错误。当然，我们确实需要正常民族生活的条件，但是这些并不足够——对于我们，在任何程度上，都不足够。我们不能崇拜'正常状态'，来代替我们的生存这一永恒的前提。如果我们除了正常以外，什么都不要，我们不久就会根本上不再存在。"[①]

反对所谓的"正常性"民族状态

从这一基本思路出发，布伯论证了犹太民族主义与宗教普世主义间的统一性问题。在他的理解中，犹太民族与信仰之间，或民族本位主义与宗教普世主义之间的同一性前在地规定了以色列的命运，犹太人之所以不可以划入其他族类，其根本即在于犹太信仰的独特性。即便有人说它是一个幽灵，而布伯却依然强调，"我们只有一种方式去理解这一消极现象的肯定含义：信仰的方式。除了信仰以外的任何视角，我们无法适合于（任何）一个范畴，这就像反历史和反自然的事物一般不可忍受。但从信仰的视角看，我们无法适合（任何）一个范畴（这一点），正是我们（能够）充满生机地认可以色列之独一性的根基和意义（所在）。我们会将这一独一性同我们归于每个团体及每个个人的一般独特性相区分。以色列的独一性显示了某种其本性、其历史，及其天职中如此个别的、以致无法分类的东西。"[②]此外，以色列也不能用一般的"民族"或"信条"范畴去加以归类，因为构成以色列独特性的民族与信仰间的统一就是以色列的命运，这不仅是经验论意义上的，也是神性意义上的。

民族主义与普世主义的统一性

同样，从所谓"希伯来人文主义"与犹太民族主义的对比之中，布伯强调，坚持犹太人的普世主义取向不可以民族本位主义为出发点。"以色列不是一个和其他民族一样的民族，无论在特定时代它的代表们曾多么希望这一点。以色列是不同于

---

① Martin Buber, *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948, pp. 248, 249.

② Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 454.

其他任何民族的一个民族，因为它是世界上唯一的一个民族，从其最初之始，就既是一个民族，也是一个宗教社团。在其部落一起成长并形成一个民族的历史时间里，它就成为（上帝）启示的承载者。部落彼此间所订立的、它们由此成为'以色列'的契约，采取了与以色列上帝共同（订立）契约的形式。"[①] 布伯相信，这种说法并非一般意义上的神学诠释，而是无可置疑的历史事实。同样，以色列的历史命运早已证明，犹太人的选民观或其自身独特性，不是某个民族的民族主义思想所共有的东西，因而也不能因民族主义政治诉求而排斥犹太普世主义。犹太人的救赎即在于犹太人及其宗教社团的一次新的独特整合与统一，不能因犹太复国主义者要求成为"正常民族"的诉求，而忘却以色列人与其宗教间的内在联系及其使命；否则，犹太人将最终失去犹太自我。

反对民族本位主义

实际上，从文化意义上说，布伯所忧虑的并非现代民族观念可能取代传统宗教在身份性认同上的规范地位[②]，而是担心现代民族观念中潜在的世俗化狭隘民族本位主义指向由此出发，进而抛弃犹太教传统整合历程中始终占据重要地位的普世主义信仰。犹太人与犹太宗教信仰间的这一"独特"认同，或希伯来人文主义，在他看来，才是真正的"历史事实"。[③] 因

---

① Martin Buber, *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948, pp. 248, 249.

② 在布伯对犹太教与民族主义关系的讨论中，他不仅承认犹太教历史上所发挥的文化规范性功用，更强调这种文化认同意义上的规范性层面与影响远远大于现代"民族"观念，因为犹太教在文化上的规范与整合并非局限于道德伦理层面，而是渗透到犹太文化存在中的方方面面。换种说法就是，宗教的这种认知与创造性，本身就是一种内在机理性的交融式存在，并因其在文化整体中的历史久远性与影响重要性而愈发凸显。布伯认为民族主义是一种强化的群体自我中心主义认同意识，实际上也就揭示了现代民族观念在群体文化异质性认同问题上所发挥的规范性整合作用。

③ 从宗教的文化维度看，犹太普世主义或布伯的希伯来人文主义之所以能够成为他所强调的"历史事实"，而非"神学诠释"，这一结果本身更多只是宗教历史上的文化整合结果而已，其具体结局事实上取决于特定宗教历史上所曾拥有的机遇等诸多不确定因素。而所谓普世主义信仰，自然是宗教认识论理想层面相对于人之有限性存在来说，应当肯定和努力的方向。只是在现实政治中，连布伯这样的学者在呼唤道德正确的同时，也不得不强调犹太人的普世理想主义信仰也必须以民族整体性解放这一现实主义路径为前提。

而，真正的“锡安主义”就是全人类的救赎。对于他的主张可能并不受欢迎，布伯清醒地意识到，“随着时间的流逝，我们中越来越多的人会说：‘人文主义的时期已经过去了！你不能逆流而动！那些弥赛亚的音信、正义的使命只不过是我们弱点的表达！所以来吧，让我们强壮起来！他们唯一的希望是加入狼群。如果我们不被狼群接受，那么生活在它的边缘、作它的邻居足矣。如果我们不能当头，做尾巴也足矣。’在我们历史进程的所有同化中，这种民族主义者的同化是最可怕、最危险的。”①

希伯来人文主义的实质与担心

二

虽然布伯反对将犹太复国主义视为所谓民族“正常化”的手段，但在具体的救赎观念上，他还是倾向于行动主义立场，强调复国是实现民族整体性解放及犹太普世主义使命的首要前提。因此，解放必须是犹太人全体的解放，而非个人同化意义上的“解放”。而所谓宗教改革式的“正常”民族主义主张，则企图割裂犹太教同世界的联系，仅仅将民族作为其自身的目的，这同样也是错误的。以色列的民族性与宗教性是同一的，这是它的独特性之一。因此，要想实现以色列的重建和个别安全，就必须承认这一独特性以及上帝王国的引领，而“回归圣地”、重建国家等只是这一切的前提，因为犹太民族的超民族性使命也只有在其民族生活得以重建后方可实现。

复国作为首要前提及具体实践主张

在具体的实践方法或手段上，布伯主张不必因循守旧，例如他坚持认为犹太教从不具有客观规定的律法和礼仪形式，那将损害现实生活中的自由和人们的冒险精神。通过犹太复国主

① ［德］马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社2002年版，第163页。

义运动，个人能够积极地融入整体。[1] 由此，布伯认为，基布兹可以通过共同生活的方式，避免极端的个人主义和小团体主义这些人类在现代所面临的威胁。通过这一形式，创立一个使人们能够彼此建立直接的、具有人情味的联系的群体，则是在当代生活中恢复"我—你"的生活态度所不可或缺的手段，也是现代犹太民族共同体最主要的使命。[2]

从根本上说，在布伯心目中，犹太弥赛亚使命是犹太教的第二块基石，所有的复国努力及其结果只是锡安主义的第一步或准锡安主义，而真正的"锡安主义"即宗教普世意义上的全人类救赎。因为，"希伯来宗教的伟大贡献并不在于其一神论思想，而是它所谓'真正的上帝是我们可与之说话的上帝。因为他本身就是那个向人发话的太一。'然而，犹太人也并非唯一肩负这一同上帝对话使命的民族，他们仅仅是一个对之最为执著与投入的民族。"[3]

真正的"锡安主义"

对于犹太复国主义运动中的道德问题，布伯更强调犹太教在道德完满性上的规范意义，坚持目的与手段都必须合乎犹太教的信仰规范。布伯指出，"锡安"不能以人世现实政治的狭义原则重建，而只能依赖"正义"得以真正重建。对于那些主张先不择手段实现锡安重建的人，布伯反驳说，"我经常听到我们中的某些人说道：'我们也希望犹太教的精神能被实现；我们也希望托拉能从锡安流传，而且我们知道，为了实现这一目的，托拉必须不能够仅仅是言语，而必须是实际的生活；我们希望上帝关于锡安的话语变成现实。但在世界再次拥有一个锡安之前，这不可能发生，因而我们首先要建设锡安，为了建设它——应用一切可能的手段。'然而，具有锡安特征的，也

"锡安"只能依赖正义重建

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 734 页。

② 同上。

③ ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 156 页。

许在于它不能够以‘一切可能的手段’加以建设，而只有是公平（《以赛亚书》1：27），只能以‘公义’（加以重建）。上帝可能会拒绝接受邪恶者手上的避难所。”[①] 而“错误的方式，即同目标相矛盾抵触的方式，必然导致错误的目标。”[②]

因此，在布伯那里，以谎言或暴力复国，从历史现实看，皆不可取。同样，通过自己的不义以使子孙有义的想法，在布伯看来，也很荒唐。在肯定犹太人回归故土的天然权力的同时，布伯强调，犹太人的新生，乃至成为近东民族中的一员，并非一蹴而就的大规模移民活动就可做到，需要许多人在以色列地首先进行准备活动。同时，他也呼吁缓和阿犹关系，主张双方携手合作，共同建立一个两个民族都能自由发展的联合国家。

善恶转换与共同努力

与此同时，布伯强调犹太教并不在神圣与罪孽、善与恶之间做泾渭分明的二元划分，只要加以正确引导，在产生恶的能量与冲动中也会引发善的机缘。无论何时，从来都不曾有过彻底的救赎，因而“所有民族都必须不懈地致力于神性的目标，齐心协力来拯救这个世界，并最终在尘世建立一个象征上帝公正之完满实现的天堂王国”。[③] 很显然，布伯还是希望犹太人的复国主义事业能够得到其他民族的理解和合作。

三

从根本上说，布伯有关犹太民族主义和以色列普世主义使命的讨论话题并不陌生，引人注目的是其中所体现的神秘范式的存在主义哲学观。就具体影响而言，传统哈西德主义思维范

---

① Martin Buber, *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948, p. 237.

② Ibid., p. 238.

③ [美] 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 155、156 页。

哈西德主义的理论及现实影响力

式的这一影响，一方面使得布伯的存在主义学说更富有犹太传统所独有的内在同一性维度；另一方面，也使得他所提出的犹太复国主义主张在现实历史中不可能成为主流。在很大意义上，人们确实可以认为，“布伯所关心的并非是犹太民族主义本身，他梦寐以求建立一个真正的锡安——它是‘一个神圣的民族和她的神圣领土的神圣联姻’……这是上帝对以色列所寄予的愿望，也是以色列的弥赛亚的目标和在这个世界上的使命。”[①] 从这个角度讲，布伯的犹太复国主义理念只是其存在主义哲学的理想化应用与诠释而已[②]。这虽然多少有些曲高和寡，甚至不合时宜，却也多少体现了传统宗教在时代整合中的变异与承继。

或许多少是由于这样一类的原因，布伯对欧洲犹太社会的思想影响主要局限于布拉格、维也纳和柏林的知识界以及德国犹太青年运动之中。对于犹太复国主义运动，他在早年追随赫茨尔并担任复国大会周刊《世界》编辑后不久，认为这场运动必须以文化复兴为基础，由是疏远了赫茨尔的政治复国路线。他参加了几届复国主义大会，但没有造成很大影响，“与政治的，‘本能的’犹太复国主义者不同，他不认为犹太人的同一性是理所当然的，把反犹太主义作为使犹太人统一的一个因素也不能使他心悦诚服。布伯所关心的（用莫里茨·海曼的话说）只是一个荒芜孤岛上的犹太人精神方面的问题。为使民族概念具有更深的道德和宗教（不是正统意义上的）意义而进行探索时，他接受了费希特的名言，即在现代，民族主义应履行一度曾为宗教所承担的职责，赋予日常生活以永恒的成分及不

---

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 149 页。

② 同样，以脱胎于纯粹“信仰世界”的所谓“绝对他者”或“绝对责任”去维系对话的合理性或有效性，在现实文化对话中亦只能是一种纯粹的乌托邦。从另一层面来看，哲学建构上的这一“绝对的他者”亦消解了人类文明在历史维度或“生活世界”中的相对性，反过来也是对“上帝之爱”的一种误读，甚至僭越。

变的价值。"[①]

出于同样的原因，布伯本人在犹太复国主义问题上的哲理化主张对于东欧犹太人也没有影响，对此，沃尔特·拉克在其著作中总结道，"刻薄的人说布伯的哲学，这位博学的唯美主义者的深奥思想，与犹太复国主义不相干，因而不予考虑。阿哈德·哈姆关于政治犹太复国主义所说的那一番话，当然也适用于布伯的哲学：东欧犹太人不需要它；至多在精神危机时，它可能对已同化的西方犹太人有利。东欧犹太人不喜欢布伯强调犹太教的亚洲特性，把'东方的无限性'与欧洲的理性传统对比；也不喜欢犹太复国主义可充当亚洲和欧洲文化、神话和有力行动之间的中介这种说法。一个由于它本来的性质而充满活力的运动——犹太复国主义，不需要布伯所提供的哲学去指导它的想法和行动。"[②]

其复国主义立场特点、影响和局限性

总体来看，虽然布伯本人的名字在当代西方存在主义哲学中很有魅力，但他将宗教视为一种人的关系的思想，既未在美国扎根立足（这在很大程度上要归因于美国犹太生活和宗教观的组织化和制度化），在他生活了四分之一多世纪的以色列，也无法融入这个国家精神生活的主流。[③]

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第209页。
② 同上书，第210页。
③ 同上书，第163页。参阅前文注释中另一位当代学者的评价。

第七章　宗教犹太复国主义

第一节　宗教犹太人与犹太复国主义

一

东欧犹太人的历史性努力在19世纪80年代逐渐进入有组织的实践阶段。

1882年，一些犹太移民在巴勒斯坦建立了第一个犹太定居点里雄莱锡安（Rishon LeZion）。两年后，东欧犹太人的移民组织“锡安热爱者”（Hibbat Zion）在上西里西亚的卡托维茨（Kattowitz）成立。[①] 随着始于1881年的俄国大屠杀，不同立场和阶层的犹太人纷纷加入了这一“热爱圣山运动”。作为现代犹太复国主义运动的先驱，在1897年第一次犹太复国主义大会召开之前，“热爱圣山运动”为后来赫茨尔的政治犹太复国主义运动在组织和实践层面奠定

“热爱圣山运动”

① 这次会议上选举莫希列维为理事长，平斯克为主席，并决定在华沙和敖德萨建立两个主要的委员会作为该运动的执行机构，后者直到一战爆发前一直在工作，并成为俄国犹太复国主义运动的中心。

了基础。①

对于这一运动，除了少数彻底的世俗主义者，绝大多数东欧犹太人的回应实际上都有一个前提，即传统犹太教规范可以相对较为成功地保留下来。在俄国大屠杀事件发生后，虽然许多正统派拉比都积极号召犹太人移民巴勒斯坦，但是，当"热爱圣山运动"试图将不同地方的组织联合成为一场统一的民族性移民运动之际，东欧的立陶宛拉比首先开始明确反对传统主义者与世俗犹太人之间的这种组织性合作，而原先参加"热爱圣山运动"的拉比也在 1883 年宣布全体退出。四年后，正统派拉比在这一运动中成功实现了传统因素的增加，在组织机构中也获得了不成比例的代表权，并由此对这一运动的宗教特色予以监督。②

正统派的宗教诉求与斗争

所以，一个非常清楚的历史事实是，对于犹太复国主义运动，东欧传统主义者始终没有放弃其在宗教层面上的追求，即便是那些支持复国运动中某种现代性成分的拉比，也同样从未放弃在"以色列地"建立一个宗教社会的理想，并为此公开反对耶城定居者的一系列非虔诚行为。从另一方来说，犹太复国主义作为一场世俗的民族自我解救运动，实质上也不可能放弃其所追求的改造犹太社会的文化目标。在具体性的政策、策略乃至国家性质的选择上，双方都存在各自的不同理解。对于宗教在未来国家生活中的作用和地位，甚至都希望最终能在价值

世俗和传统主义者的价值立场分歧

① 1890 年，俄国政府批准了"热爱圣山运动"以慈善名义申请成立的"支持叙利亚和以色列地犹太农民和工匠协会"，即所谓的"敖德萨委员会"。该委员会拥有 4000 名成员，据称，巴塞尔大会 90%的代表都来自"热爱圣山运动"，其中仅俄国代表就有 70 名。1882 年，在俄国哈尔科夫成立的巴勒斯坦定居组织"比卢协会"的部分成员也开始移民巴勒斯坦，随后在巴勒斯坦建立的一系列定居点为后来的犹太移民活动铺平了道路。"比卢"运动（BILU）的名称源于《以赛亚书》（2：5）中语句"雅各家啊，来吧！我们在雅赫维的光明中行走"（Bet Ya'acov Lekhu ve - Nelekhah）的首字母缩写（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Hovevei _ Zion）。

② Yosef Salmon, "Zionism & Anti - Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 27.

取向上淘汰对方。[①]

在这种情况下，一场不可调和的原则性冲突最终难以回避。虽然赫茨尔在实际的政治运作过程中，为争取传统主义者支持犹太复国主义事业，不断以自身的政治性妥协来弱化、甚至掩盖双方在文化及思想上的根本分歧，但这种默契与合作不久即消失殆尽。从时间上看，1899 至 1900 年标志着东欧犹太人对犹太复国主义运动由支持到反对的转折点。1900 年，东欧的传统主义者分裂为反对政治复国运动的极端正统派多数，与尚未脱离复国运动的少数新极端正统派。前者从文化及民族意义上拒斥政治复国主义中的现代性目标，视之为犹太历史上最危险的一种世俗化力量，而后者则期望在保留传统文化认同的前提下，实现犹太人现实历史状况的改善。在这种情势下，当 1911 年第 10 次犹太复国主义大会公开认可其文化改革计划后，东欧的世俗主义者与传统的犹太教拉比之间，在犹太复国主义问题上最终不可避免地分道扬镳。[②]

世纪初的冲突与分歧

二

在伊休夫时代，巴勒斯坦的犹太人生活在各地不同的宗教社团内，阿什肯纳兹犹太人和塞法迪犹太人各自拥有自身的宗教领袖和权威。

20 世纪初，库克拉比成为雅法及邻近地区的拉比，后又成为耶路撒冷的大拉比。另外一些反对库克就任这一职位的拉比成立了自己的阿什肯纳兹委员会，其后又发展成为巴勒斯坦的极端正统社团。到 1921 年，库克拉比和雅可夫·梅厄（Yaakov Meir）拉比分别成为阿什肯纳兹社团和塞法迪社团的大拉

伊休夫时代的巴勒斯坦犹太人

---

① Yosef Salmon, “Zionism & Anti - Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 28, 29.

② Ibid. , pp. 30—32, 37—39.

比。但他们并未得到宗教极端主义者和非宗教犹太人的认可，后者则成立了自身的宗教与民事法庭。此后，“米斯拉希”以及波兰裔的哈西德社团在巴勒斯坦建立了大量宗教及一般性的学校。[①] 在这个世纪的第二个十年里，相当部分的欧洲犹太人已经在巴勒斯坦定居下来。这时，无论犹太人之间在宗教立场或诠释上存在着或多或少什么样的差异与分歧，他们都已经自觉或不自觉地与犹太复国主义运动联系起来。[②]

在巴勒斯坦这块犹太人梦寐以求的“圣地”上，对于那些在相当意义上坚持传统的宗教犹太人来说，在时代的洪流面前，他们对于现代犹太复国主义运动的心态实际上相当复杂和矛盾。同世俗主义者的表现相比，宗教犹太人不大可能全然采取一种置之不理的心态。因而，这部分传统主义犹太人在犹太复国主义问题上的态度或立场，也就基本上无外乎支持、反对或否认这三种选择。

宗教犹太人的三种立场和背景分析

造成这一现象的原因是多重的：首先，传统犹太教宗教建构关于犹太人救赎的诠释和立场本身就是一个动态的历史过程。虽然经过流散时期的漫长整合，宗教的内向性信仰救赎业已成为犹太教资源中的主导性话语，但相反的有关外向性救赎的宗教话语资源，依旧潜藏在传统中的许多角落；其次，即便是拥有统治性话语霸权的内向性救赎资源，其本身亦从未否定过犹太人最终将获得拯救和解放的可能性，唯一的不同只是在以何种方式实现犹太救赎这个问题上。这也就给从传统宗教资源中寻求符合需要的支持，提供了足够的空间和可能性；最后，也是最重要的一点就是，宗教犹太人在对待现代犹太复国主义的问题上，无论其理解、态度或立场如何，他们的思想或

① Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, p. 34.

② 早期犹太复国主义实践研究可参阅哈伊姆·格瓦蒂（以）的《以色列移民与开发百年史》，何大明译，中国社会科学出版社 1996 年版，以及 Guenter Strothotte, *The Relation between Religion & Nationalism in Early Zionist Thought*, Simon Fraser University, 1971.

话语体系中的“犹太复国主义”依然处于宗教的信仰情境之中，并不等同于世俗主义者眼中的现代民族主义运动，但在客观上却又不可避免地对其产生影响。

对于支持犹太复国主义运动的那部分宗教犹太人来说，他们在巴勒斯坦被人们称为“宗教犹太复国主义者”。对于这部分特殊人群来说，他们的犹太复国主义事业显得异常的独特和艰辛。出于背景身份、价值观念以及奋斗目标上的差异，在现实政治及利益关系上，他们在当地与定居的世俗主义者以及旧伊休夫犹太人之间纠缠不清。更加痛苦的是，由于宗教传统话语与现代世俗主义之间的立场冲突，他们在传统与现代之间所作的这种具体性的选择，却使自身不可避免地陷入某种左右两难的境地。[①] 因此，给人印象最深的是：作为这块土地上怀抱着宗教理想的少数派移民，宗教犹太复国主义者最大的尴尬在于，他们不得不应付来自传统主义者和世俗团体的冲突性压力，而他们调和两种世界观的尝试却造成了许多他们无法调和的悖论。[②]

三

从这部分“宗教犹太复国主义者”的立场来说，在现代犹太复国主义运动内部，他们首先要面对的挑战，是宗教传统主义与现代世俗主义在犹太问题和命运上的对决；换一个角度和立场，从犹太复国主义事业的未来命运来说，问题亦同样存在。所以，传统主义与世俗主义之间的立场分歧不可避免地反映在宗教犹太人与世俗犹太人双方之间的行动当中。由于“以

---

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 225.

② Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 44—53.

色列地”在犹太教信仰意义上的神圣地位，这一现象在巴勒斯坦这块犹太人各方力量汇集的土地上汇聚为一个焦点。之所以如此，其原因主要有两个方面：

首先，双方来到这块土地上的原因和动机可谓大相径庭。世俗主义者移民巴勒斯坦的目的，是为了在祖辈的土地上逃避欧洲反犹主义浪潮的迫害，重新建立现代犹太人的崭新生活。不同的是，东欧的正统派犹太人在寻求个人及社团生存的同时，相当程度上，也希望逃避欧洲犹太世俗主义的现代性压力；其次，双方在相关这块土地的意义和用途上的看法截然对立。传统派认为，“以色列地”作为犹太人的宗教“圣地”，对于犹太教未来的发展以及散居世界的犹太生活而言至关重要，因而这块宗教圣地上的一切生活和行动，必须严格符合哈拉卡的宗教规范要求。在相关未来犹太国家的根本性质上，他们所希望建立的国家应当是一个在弥赛亚时代降临之前的宗教国家。按照他们的设想，这个国家的一切生活和规范都理所应当地应该符合哈拉卡的要求。与之相反，现代世俗主义者则坚持认为，巴勒斯坦的犹太移民点必须成为犹太生活“正常化”的试验基地。[①] 就此而言，双方在实践中的奋斗方向实际上格格不入，只是由于共同命运的驱使，才一直维系着生存意义上的斗争与合作。例如在策略上，虽然世俗主义者的行动一般似乎也不会符合宗教传统观念的要求，但至少不会发生太尖锐的分裂性冲突。

传统和世俗主义者在巴勒斯坦的对立及原因

不仅如此，这部分“宗教犹太复国主义者”的做法，站在极端正统派的立场上来看，无疑还是在“催促”弥赛亚救赎时代的到来。这种“一厢情愿”的宗教复国主义愿望，既背离了

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 225. See Yaacov Shavit, "Realism & Messianism in Zionism & the Yishuv", *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, pp. 100—127.

宗教的普世主义使命及其独特性，在现实政治世界中若想得到其他民族或国家的认可和支持，也似乎不大可能。“反犹太复国主义的传统主义者，哈西德运动以及米特纳盖德[①]攻击他们，将他们要么看作是萨巴泰信徒，伪弥赛亚承诺的追随者，要么看作是已向现代型谬误投降的马斯基尔。他们被指控拖延救赎，偏离忠告（人们）消极等待弥赛亚（到来）的真正弥赛亚信仰。米斯拉希的追随者们严格遵循哈拉卡，但是反犹太复国主义者试图羞辱他们，对他们遵守宗教（律法）的行为表示怀疑。与此同时，宗教犹太复国主义者必须抵制世俗犹太复国主义者希望向世界展示现代民族运动理性成分的压力。”[②]

宗教复国主义者与宗教传统主义者的对立

实际上，这种冲突也不仅仅发生在世俗或宗教的犹太复国主义者移民之间。在这些犹太复国主义者到达巴勒斯坦之前，还有一部分恪守犹太传统的宗教犹太人一直生活在过去所建的旧伊休夫中。这部分当地犹太人并不准备违背传统信仰里关于弥赛亚救赎的意愿，更反对后来的世俗主义者对犹太托拉的践踏行径。对他们而言，巴勒斯坦这块犹太人上帝的“圣地”，由于世俗主义者的亵渎行为，正在充斥着无神论、共产主义以及道德败坏等诸多不可容忍的肮脏行为。当然，与之对应的是，在新来的世俗犹太复国主义者看来，老伊休夫的这部分宗教犹太人只不过是犹太世界里一群食古不化、依靠同胞接济的寄生虫而已。[③]

复国主义者与当地宗教犹太人的对立

然而，这种相互间尖锐对立的情况从一战开始发生了根本性的变化。

---

① 米特纳盖德（Mitnagged，复数 mitnaggedim），哈西德运动在东欧的“反对者”。

② Tsvi Raanan, *Gush Emunim* (in Hebrew), Tel Aviv, 1980, pp. 18—23, quoted by Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 225.

③ Yaacov Shavit, “Realism & Messianism in Zionism & the Yishuv”, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, pp. 100—127.

这一变化的发生主要是由于内外各种因素的变化，影响到犹太人各派政治力量间的对比。一战期间，旧伊休夫宗教社团对犹太事物的影响开始受到削弱。政治上，英国发表的《巴尔福宣言》无疑对世俗的犹太复国主义者有利。不久，随着犹太复国主义运动成为世界各地犹太人对巴勒斯坦进行经济援助的主要对象，以及移民在经济上的自身发展，旧的宗教社团在经济上的重要地位也逐渐被取代。

一战后的妥协性转变及原因

因此，在英国托管开始之后，旧伊休夫的正统派宗教人士不得不走上一条与犹太复国主义运动妥协与合作的道路①。一方面，正统派拉比需要犹太复国主义组织在经济上的支持，后者控制了世界各地犹太人的经济援助；另一方面，犹太复国主义运动本身也需要这些正统派宗教人士，以加强世界犹太人与以色列“圣地”之间在宗教和情感上的联系。对于犹太复国主义事业来说，这样的联系无论其基础或认同点如何，也是至关重要的一项工作。但即使这样，不可忘记的是，虽然正统派人士与犹太复国主义者达成了某种策略性的妥协，也并不意味着他们从宗教上对这一运动加以认同的任何可能性。②

第二节 “米斯拉希”和正教党

在宗教犹太人与犹太复国主义政治运动的关系史上，宗教

① 其中，正教党本身虽然在20年代开始同巴勒斯坦的犹太复国主义官方机构合作，但直到1935年，它在政治和社会层面，依然与犹太复国主义社团保持距离。即便如此，这一立场依然遭到其内部组织“城市保卫者”（Neturei Karta）的反对，后者不久于1938年脱离了正教党。（Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 228.）

② Menachem Friedman, *Society & Religion: The Non-Zionist Orthodox in Israel*, 1918—1936 (in Hebrew), Jerusalem, 1977, pp. 33, 34, 53—55, ibid., p. 225.

犹太人政治组织的立场变化，对于理解这一历史轨迹，无疑具有思想意义上的代表性。其中，与现代犹太复国主义运动最为密切相关的两个宗教犹太人政治组织，就是 1902 年成立的宗教犹太复国主义组织“精神中心”（米斯拉希）①，以及成立于 1912 年的以色列正教党（Agudat Yisrael）②。

一

作为宗教犹太复国主义运动的代表之一，在组织上，“米斯拉希”虽然是世界犹太复国主义组织的一个分支，但却始终是一个边缘性的成员。然而，这个组织成立伊始即致力于在犹太复国主义框架内维护犹太人的正统信仰，因而它对世俗犹太复国主义运动的理解和立场，与其他的宗教反对派相比，显得尤为特别，甚至具有某种异乎寻常的理想主义色彩。对于宗教与现代犹太复国主义运动的关系研究来说，尽管“米斯拉希”“在（现代犹太复国主义）运动中处于次要地位。但如果不提犹太民族运动中这个最古老的派别所起的作用，那么对于犹太复国主义运动的任何评述就都会

“米斯拉希”的特点及意义

① 1893 年，“热爱圣山运动”成立由俄国正统派拉比塞缪尔·莫希列维（Sammuel Mohilever，1824—1898）领导的“精神中心”（merkaz ruhani），希伯来语缩写即为“米斯拉希”（Mizrahi），负责运动内正统派犹太人的宣传和文化工作。1902 年雷恩斯在维尔纽斯（即维尔纳）将其改组为犹太复国主义组织内的一个正式组织“世界精神中心”，1918 年正式改组为代表正统派的宗教犹太复国主义政党“精神中心党”。1922 年，“精神中心党”部分成员退出，在耶路撒冷成立“精神中心工人党”。1956 年，双方联合组成“全国宗教党”。1974 年，“全国宗教党”中的青年激进派成员组成“信仰者集团”。其后，这一宗教政治组织体系又经历了一系列的变迁，对当代以色列政治具有重要影响。参阅黄陵渝《当代犹太教》，东方出版社 2004 年版，第 119—124 页。

② 以色列正教党（Agudat Yisrael）：字面意思是“以色列联盟”（אגודת ישראל），以色列极端正统派党派，始于 1912 年成立于当时德国卡托维茨的“以色列联盟”运动。1946 年，该党中自 1933 年起一直独立活动的“以色列正教工人党”正式脱离。1955 年双方合并为“圣经宗教阵线”，不久又在组织上相互独立。1984 年，正教党内的塞法迪成员成立“塞法迪圣经保卫者联盟”，即“沙斯党”。1988 年，正教党再度分裂，党内非哈西德教派成员另立“圣经旗帜党”。1992 年，以色列正教党、正教工人党、圣经旗帜党重新联合为“圣经联合阵线”。参阅前引书，第 114—119 页。http：//en. wikipedia. org/wiki/Agudat _ Yisrael。

是不完全的。”[1]

对于犹太复国主义运动中传统主义与世俗主义取向之间难以调和的矛盾，“米斯拉希”运动在宗教诠释上的努力始于其奠基人伊萨克·雅各布·雷恩斯（Isaac Jacob Reines，1839—1915年）拉比。

早在19世纪80年代，对于当时“以色列地”的实践性移民安置运动，雷恩斯本人既不反对，也不同意极端正统派拉比对政治犹太复国主义运动的拒绝和批判[2]。表面看起来，作为一位宗教犹太人，这样的立场多少有些蹊跷。但对于雷恩斯来说，如何解释这一外人看起来矛盾的立场其实并不困难。理由其实很明确，因为他确信，“犹太复国主义思想没有任何救赎观念的痕迹……在任何犹太复国主义的行动或渴望中，都不存在同未来救赎有关的（哪怕）最轻微的暗示，他们的唯一意图就是为了改善以色列的处境，提高他们的才干，并使其适应一种快乐的生活……［所以说］怎么能将这种想法同救赎观念相比呢?”[3]

雷恩斯：反对混为一谈

因此，他坚决反对将“热爱圣山运动”同期待中的未来弥赛亚救赎混为一谈。在他看来，“那些热衷于（移民以色列地）这一观念的人不满足于从这一观念本身去解释其优点，而是觉得吹捧它带来救赎与拯救的雨露较为合适，因而他们中的某些人出于天真和激动，预言这一回归（以色列地的行动）将带来最终的救赎……的确，他们频繁不断地曲解《圣经》和拉比们的引证，以有利其观点。因此，这种做法引起争议与冲突也是可以理解的。”[4]

---

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第586页。

② 相反，似乎是经过很大程度的深思熟虑，他最终决定加入赫茨尔领导的犹太复国主义运动。

③ I. J. Reines, *Sha'arei orah ve -Simha*, pp. 12—13, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 34.

④ Isaac Jacob Reines, “Orhot Yisrael”, *Beit ha -midrash I* (1888): 60—70, ibid., p. 33.

很明显，这位拉比认为犹太复国主义思想与传统救赎信仰从根本上是性质不同的两码事。1900 年，雷恩斯领导一群拉比发表了一封公开信，强调“任何人只要认为犹太复国主义观念在某种意义上同未来救赎和弥赛亚到来相等，并因此以为它削弱了我们的神圣信仰，很明显都是错误的。[犹太复国主义]无论哪里，都同救赎问题无关，这一观念的全部要旨仅仅是改善我们可怜的教友的（生存）条件。最近一些年来，我们的处境已经灾难性地恶化，我们许多教友到处流散，流浪四海，在那些地方，对于同化的恐惧已几乎不再遥远。[犹太复国主义者] 看到，唯一适合我们教友安居的地方也许就在圣地……因而如果某些鼓吹者说到锡安时，也提到救赎和弥赛亚的到来，并因此将有关这一（移民的）想法侵犯了真正救赎领地的可恶思想，带入人们的脑海，那么只有他们自己才应受到责难，因为他们表达的是其自身的错误观点。”①

犹太复国主义仅限于改善生存境遇

在雷恩斯眼里，犹太复国主义本身只是为了改善犹太人的境遇，并不可能取代传统意义上的犹太弥赛亚信仰。换句话说，即便犹太复国主义可以被赋予宗教价值，但它本身并非就必须是弥赛亚式的。因此，犹太教内部围绕政治复国主义的争论，应尽可能同宗教意义上的弥赛亚救赎区分开来，而犹太复国主义者的合法移民活动，与未来理想中的弥赛亚救赎期望，也必须明确分开，二者之间并无任何必然性的联系。实际上，通过从根本上否认民族主义行动与宗教救赎之间的联系性，这一诠释直接回避了宗教犹太复国主义在传统与现代、世俗与信仰之间所遭遇的悖论性挑战。在实践策略上，雷恩斯将犹太人的宗教命运与民族命运一厢情愿地加以区别对待和考虑。在宗教犹太复国主义者这种宗教话语诠释中，“不论谁推断犹太复国主义理想和自由主义思想有联系，谁就应被怀疑是圣事的亵

复国主义与宗教救赎并无必然联系

① I. J. Reines, *Sha'arei orah ve -Simha*, pp. 12—13, ibid., p. 34.

读者。”[①] 但实际上，就历史发展的前景而言，这种警示无异于掩耳盗铃。

当然，对于犹太复国主义的历史和现状来说，这样的言论多少可以算作是一种匪夷所思的奇怪想法。但就当时来说，其理论假设实质上在于：只要将政治实践上的犹太复国运动与传统的弥赛亚信仰做一个文化上的一分为二，那么，犹太人在自身宗教信仰与改善现实境遇的政治运动之间，实现一种两全其美的双重认同，便仍然是便利和可能的。换言之，站在雷恩斯的立场上，传统的犹太弥赛亚救赎和正在进行中的犹太复国主义事业，可以是分裂开来的两件事情，或者说是一枚硬币的永不可能谋面的两面。在这一立场设定中，雷恩斯这样的正统派犹太人并不需要承认宗教与民族主义之间的联系性。对于这部分不同于极端正统派人士的宗教犹太人来说，宗教归宗教，民族主义归民族主义。对于犹太复国主义的未来发展而言，如此自作聪明的解释可能产生的影响，实则只是一句话，即在未来的犹太民族认同标准——宗教的还是世俗的——问题上，采取不争论、不承认的态度，似乎由此，对于传统的宗教或信仰在文化认同意义上一直拥有并延续下来的地位或意义，也就不会存在什么损害。

“不承认主义”的考量及便利性分析

从宗教立场上说，在雷恩斯那里，实现以色列救赎的根本最终还是要依赖于消除人类腐败、乃至恶的根源，这多少仍然是传统犹太普世主义思想的正统立场。就实际效果来看，这种拒绝正视现代复国主义运动与传统救赎之间可能存在根本性认识冲突的二分法，在某些时刻，特别是在运动早期，也许有利于宗教犹太人在新环境下同非宗教犹太人的合作。通过这种方式，宗教犹太复国主义者既维持了犹太传统中弥赛亚信仰的独立性，又可以减少与世俗主义者之间在合作上的麻烦，同时也

① 《米斯拉希》，耶路撒冷 1946 年版，第 53 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 587 页。

可能暂时避免或缓解来自哈西德拉比等极端正统派的指责。但从历史上宗教在犹太文化中始终具有的规范性整合地位看，要想彻底隔绝现代复国主义运动同传统救赎信仰在文化心理上的深层次联系，实质上多少也只能是一厢情愿而已[①]。

二

造成这一现实的原因其实也并不难以理解。

在融合传统与现代性的关系问题上，宗教犹太复国主义者的麻烦在于：一方面，就其所尝试之事业的实质而言，是试图将一种新的信仰体系以及现代民族主义选项，一起吸收进传统的宗教正统观念中去；另一方面，传统的观念建构本身实际上却否认在其自身信仰体系内，进行这种异端性革新的合法性。这样，宗教犹太复国主义者在逻辑上就面对着一个巨大的悖论：摆在他们面前的是身涉其中、要求区别宗教身份与民族身份的现代世俗民族主义运动，以及作为一个有机整体的犹太教传统观念和犹太宗教身份。而他们所要尝试的问题之一，正是对二者之间进行某种信仰意义上的变通性诠释或调和[②]。在这一艰难过程中，"虽然他们受到现代民族主义的影响，但其对世俗主义和现代性的恐惧，约束了相关这种影响的任何表达或承认。宗教犹太复国主义者可以通过定义其为救赎开端，寻求将其活动合法化，但这一观点几乎很少被表述出来，因为这会使他们更多地暴露在反犹太复国主义正统派的异端指控，以及世俗犹太复国主义者的嘲笑面前。"[③]

宗教复国主义者的文化转化悖论

实际上，在意识形态的最终确定问题上，"米斯拉希"正

---

① 有趣的是，类似的理想主义情结实则也多少存在于世俗的犹太复国主义者的阵营之中。

② Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 226.

③ Ibid.

是一直在这两种极端矛盾之间，寻求某种聊以自慰的艰难妥协。因而人们可以发现，历史上“那些首先把自己看作是犹太复国主义成员，与那些把正统派置于犹太复国主义运动之上的成员，他们之间的分歧一直困扰着米斯拉希。”① 这样的立场分歧其实还意味着一个问题：即在现实斗争和未来生活中，如何看待相关民族认同标准的不同选项？究竟是以传统的宗教信仰原则，还是以现代民族主义的世俗价值取向，作为未来犹太生活的价值认同准则？对于这样根本性的原则冲突，“米斯拉希”并没有给出任何有理论深度的诠释。即便就雷恩斯本人的观点而言，更多也只是正统派犹太人遭遇现实实践问题时的一种自我变通而已。

“米斯拉希”的艰难妥协及其现实效果

历史上，雷恩斯的理论主张对于“米斯拉希”的行动策略实际上影响不大。

1926 年“米斯拉希”召开的安特卫普代表大会对自身的性质和使命作出了这样的概括：“米斯拉希”是属于犹太复国主义运动的民族和宗教的联盟，它在现有的成文法和传统法的基础上，致力于在巴勒斯坦为犹太人建立一个民族家园②。这一组织的成员大多数始终坚持认为，“米斯拉希”的基本目标应当是“夺取犹太复国主义的机构”，使宗教信徒成为巴勒斯坦犹太人中的多数。可以想象，在宗教与犹太民族主义问题上，“米斯拉希”最终依然代表了宗教犹太人的正统立场，该组织的成员还是倾向于正统犹太人的信仰或情感选择。例如，它坚持希伯来语既应是犹太教的宗教语言，也应是犹太人日常生活里的通用语言，并且一直抗议巴勒斯坦及其他地方的犹太人亵渎安息日。出于这样的现实行动目标与自身在根本理论性立场上无法调和的冲突，在犹太复国主义历史上的政治斗争中，

“米斯拉希”的基本目标和策略

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 588 页。

② 同上书，第 589 页。

“米斯拉希”自然免不了经历不少的风风雨雨、分分合合。

尽管如此，从宗教犹太人与犹太复国主义间的关系来讲，不谈“米斯拉希”在传统与现代联系性问题上的“不承认主义”立场，我们也可以发现，即便是库克拉比的“救赎理论”，它在宗教犹太复国主义者当中，也并没有想象中那么大的影响。“米斯拉希”无疑采取的是一种实用主义的立场，它强调政治犹太复国主义至少可以解决世界犹太人在政治、经济及文化上所面临的困境，虽然这一运动本身并不意味着真正意义上的弥赛亚救赎[①]。

实用主义立场及影响

相比之下，1922年巴勒斯坦成立的精神中心工人党（ha-Po'el ha-Mizrachi）[②] 更接近于接受库克拉比的思想主张。“这一运动提倡‘托拉和工作’，（这是）将正统派犹太教与（以色列）土地上的生产性生活结合起来的需要。一种喀巴拉式的哈西德影响在这一信仰中很明显，即犹太先驱者在与自然的斗争中，正在进行一种修复，正在为创造做贡献，并与创造者一起，为准备救赎时代（的到来）而合作。”[③]

三

在犹太复国主义运动史上，成立于1912年的另一个正统派宗教政治组织“以色列正教党”（Agudat Yisrael），在相当意义上可以说，在历史及当代都扮演了重量级的正反角色。这个宗教组织由哈西德派和非哈西德派的东欧拉比，以及德国和匈牙利正统派的宗教领袖领导共同组成，其主要目标之一就是捍卫正统派的犹太教，抵制犹太复国主义运动的世俗主义影

以色列正教党

① 也有人认为这一运动在很大程度上是立陶宛理性犹太教主张的延伸。

② 这一组织的主要成员来自东欧的社会下层、哈西德社团以及第三次“阿利亚”时期（1919—1923）的犹太移民。该党概况参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Hapoel_HaMizrachi。

③ Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 228.

响。换句话说，该组织虽然不反对犹太人移居圣地，但它坚决反对犹太复国主义者建立一种不忠实于哈拉卡的世俗犹太社会的理想。[①]

布罗伊尔："一种最坏的同化"

根据以色列正教党的创建者兼领袖、极端正统派理论家伊萨克·布罗伊尔（Isaac Breuer，1883—1946）[②] 的理论，"犹太人是一个宗教民族，这个民族不同于其他一切民族，因为宗教是它的唯一内容。犹太复国主义欲使宗教处于民族复兴之外，结果这个民族变成了一个空的躯壳。因为没有宗教，数千年的犹太历史也就失去了意义。犹太民族不愿灭亡，因为它要拯救它们的宗教，可是相反，宗教曾经拯救了这个民族。经历了两千年的苦难之后，现在想把犹太人变得和其他民族一样，使他们政治化，建立一个对宗教保持中立的国家，这不是发疯吗?"[③] 很显然，在布罗伊尔看来，正是"犹太复国主义仿效西欧的现代民族主义而使犹太民族失去它真正的文化内容。因此它正在从事一种最坏的同化。"[④]

正教党对政治复国主义的反对行动

在实际行动中，以色列正教党在宣传和教育中激烈谴责犹太复国主义，视之为比同化主义者更危险的敌人。为此，他们在东欧的社会政治中不惜与同化主义者合作[⑤]，同时也与耶路撒冷的巴勒斯坦极端正统派分子展开合作，后者不仅正式向英国政府和国联提出抗议，反对犹太复国主义压迫以及他们把民族之家变成犹太复国主义之家的企图，甚至有时也谋求阿拉伯

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 705 页。以色列正教党（希伯来语אגודת ישראל）的本意即"以色列联盟"。

② 伊萨克·布罗伊尔出生于匈牙利维斯普雷姆（Veszprém）的帕波（Pápa）小镇，德国新正统派领袖萨姆松·拉斐尔·希尔施的外孙，以色列正教工人党第一任主席（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Isaac _ Breuer）。

③ 伊萨克·布罗伊尔：《犹太人问题》，哈雷 1918 年版，第 64、65 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 501—502 页。

④ 同上书，第 66、67 页。前引书，第 502 页。

⑤ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 502 页。

领袖的协助，以反对“犹太复国主义者的统治”[①]。对于支持犹太复国主义运动的宗教犹太复国主义政党，正教党在相当一段时期内也始终拒绝与之合作[②]。

但随着时间的发展，以色列正教党在犹太复国主义问题上的顽固立场渐渐发生变化。

其后的立场转变

1923 年在维也纳举行的一次会议上，正教党决定“按照正统派的宗教传统精神，在以色列定居是以色列正教党奋斗的目标之一；但它只是很多目标之中的一个，而且不是最重要的。”[③] 这种转变在 1929 年的巴勒斯坦大暴乱期间进一步发展。“正统派犹太人被杀害一事使正教党成员感到震惊，并使他们在某些领域更倾向于与犹太复国主义者合作。但当时他们还是拒绝参加 20 年代成立的巴勒斯坦犹太人民族委员会（瓦德洛伊米），认为这是一个原则问题。他们坚持大多数非教徒完全不能接受的要求，那就是民族委员会应承认托拉的权威，公开亵渎安息日者不应做民族委员会委员，妇女不得参加选举，委员会不应赞助像工人食堂这样的公共机构，因为它供应禁食。”[④]

然而，随着欧洲大陆的纳粹统治和大屠杀的到来，以色列正教党的主要领袖在如何对待犹太复国主义的问题上却发生了根本性的分歧，并最终导致分裂。

纳粹屠杀后的积极行动主义转变

伊萨克·布罗伊尔主张正统派犹太人应当采取积极的行动主义的方式，以抵制巴勒斯坦犹太复国主义者的世俗主义影响。他在 1934 年的一次演讲中说，“不要让犹太复国主义者来决定犹太人的历史。如果正教党真的要反对犹太复国主义，它

---

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 503 页。

② 如精神中心党，参阅前引书第 502 页。

③ 同上。实际情况当然也不会是一蹴而就的。在《贝尔福宣言》发表后，由于犹太复国主义者在巴勒斯坦“圣地”的世俗主义建设，正统派的反对事实上是更为激烈，他们所特别憎恶的事情包括：例如给妇女选举权，以及拒绝正统派拉比关于在日常生活中遵守犹太教律法的忠告等（伊萨克·布罗伊尔：《犹太民族之家》，法兰克福 1925 年版，第 23 页。前引书，第 502、503 页）。

④ 埃米尔·马尔莫斯泰因：《陷人绝境的天国》，伦敦，1968 年版，第 82 页；或伊萨克·布罗伊尔：《犹太民族之家》，法兰克福 1925 年版。前引书，第 504 页。

就应该重新成为犹太历史的一部分，使犹太人的祖国和犹太民族对在托拉指导下的重新联合做好准备。这是神圣的上帝的意旨，正统派犹太人不敢忽视，除非是冒着生命危险。"[①]

在布罗伊尔看来，这种积极介入的行动主义立场本身于情于理都是对正统犹太教最好的捍卫，因为"如果犹太复国主义者牺牲先验的历史以换取历史，也就是向其他所有的民族一样，正统派就已卷入反对犹太复国主义的斗争，甚至没有履行对上帝的责任。它没有意识到《贝尔福宣言》和在巴勒斯坦定居是历史的——先验历史的一个奇迹，这是宗教中两岸之间的一个冲突，就像以前随着西奈启示所发生的冲突一样。"[②] 1936年，布罗伊尔从他定居的耶路撒冷致信正教党成员，强调"不能怀疑数世纪来犹太民族与以色列地之间的联系，因而犹太民族没有理由害怕上帝就他们与阿拉伯人之间的争论作出历史的判决。"[③]

罗森海姆的质疑与分歧

布罗伊尔的立场和主张得到了一些巴勒斯坦正统派精神领袖的赞成，但另一位领导人雅各布·罗森海姆（Jacob Rosenheim）和其他人则表示怀疑。在他们看来，"正教党是否已经强大到足以抵消成立在先的犹太复国主义运动在巴勒斯坦的影响？建设巴勒斯坦是值得称赞的，但是必须遵守托拉的律法；如果做不到这一点，一切努力都将是徒劳。也就是说，在罗森海姆的观点中（1934年），对于正统派犹太人把他们的命运与世俗的以色列之地的命运联结在一起是否正确，他还完全不能肯定。他和他的反犹太复国主义的朋友甚至在大屠杀之后，也没有从根本上改变他们的看法。他们争辩说，犹太复国主义的撤离欧洲，聚集流散者的口号是错误的，因为谁能知道雅各家

① 伊萨克·布罗伊尔和雅·罗森海姆：《以色列地和正统派》，法兰克福1934年版。前引书，第504—505页。

② 伊萨克·布罗伊尔：《摩利亚》，耶路撒冷1944年版，第210页。前引书。

③ 伊萨克·布罗伊尔：《以色列地书笺》，法兰克福1936年版，第22页。前引书，第507页。

的神秘的命运在弥赛亚到来之前会在流散地的哪个地区被公开呢?”[①]

布罗伊尔和罗森海姆的立场分歧在东欧正统派犹太人当中造成了一定的混乱，“欧洲犹太人残存的正统派就得到了相互抵触的劝告：来自巴勒斯坦的使者试图说服他们前往以色列地，以加强那里的正统派力量，而来自西方的正教党代言人则劝他们去美国。”[②] 然而，当纳粹法西斯彻底摧毁了东欧的犹太教正统派势力，以色列正教党在 1939 年的伦敦会议上不得不适应形势，同意犹太复国主义者在巴勒斯坦建立犹太国的要求，但强调必须以托拉律法为建国基础。显然，对于正教党来说，“尽管他们的教义是极端主义的，大多数人在政治生活中却表现出强烈的现实主义。他们遵守扎·拉·希尔施和其他贤哲的禁令，没有去帮助建立犹太国。但一旦这个国家建立，成为既成事实，他们也就不能对它置之不理了。”[③]

现实压力与最终立场转变

1947 年，本—古里安等致函正教党和正教工人党，保证新成立的犹太国家在宗教事务上将维持现状，政教互不干涉。正教党承认建国现实，并就遵守安息日、犹太饮食法规、犹太教育和婚姻法等问题与犹太复国主义领袖达成了谅解协议。自此从 1948 年起，以色列正教党不再反对建国，并认为从事政治活动是达到其最终目的的方式。1948 年 5 月，以色列正教党参加了建国工作，该党领袖列文作为代表在建国宣言上签名。在 1949 年的第一届议会选举中，该党与以色列正教工人党和精神中心、精神中心工人党组成宗教阵线，获得了议会 16 个席位，位居第三。[④]

① 伊萨克·布罗伊尔和雅·罗森海姆：《以色列地和正统派》，法兰克福 1934 年版，第 19 页。前引书，第 505 页。

② 同上。

③ 同上书，第 507 页。

④ 参阅黄陵渝《当代犹太教》，东方出版社 2004 年版，第 116—117 页。

第八章　极端正统派立场(上)

正如学者所描述的那样，“当犹太复国主义从一开始就受到自由主义者的嘲笑时，正统派对它的态度要严肃得多。他们，除了一些著名人士例外，都认为犹太复国主义是他们不共戴天的敌人。即使自由主义者非常勉强地发现了犹太复国主义的拯救的特点，东欧大拉比们却认为它是一场十足的灾难，一株大毒草，甚至比犹太教改革派更危险，并一直把它看作是主要威胁。”[①] 实际上，在坚决反对犹太复国主义运动的东欧大拉比中，所谓的“极端正统派”[②]，特别是其中哈西德拉比的反响最为强烈，后者在反对犹太复国主义的立场上构成了极端正统派最主要的组成部分[③]。

极端正统派的强烈反对

在宗教理论上，东欧的哈西德拉比对于现代犹太复国主

---

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第500页。

② 这些“极端正统派”犹太人自称“哈勒迪”（Haredi）犹太人。Haredi（חרדי）源于charada（《以赛亚书》66：5），意为“恐惧者”或“焦虑者”。这部分极端保守的正统派犹太人在犹太复国主义问题上大体持否定或反对的立场，但各自之间的具体观点和立场又往往存在较大差异，其社会组成在不同历史时期实际上相当复杂，具体包括：反对米特纳盖德的哈西德派；反对贝尔兹（Belz）哈西德派的卢巴维切哈西德派；反对耶路撒冷哈勒迪社团（Edah Haredit）的正教党。这些不同的正统派犹太人之间的观点或立场差别因事而异，很难说能有一个统一的划分标准。因此，所谓“极端正统派”的划分只是从外部而言的一个观察视角。具体参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Haredi 以及 Aviezer Ravitzky，Messianism，Zionism，& Jewish Religious Radicalism，The University of Chicago Press，Chicago & London，1996，p. 121.

③ 支持移民运动的部分哈西德领袖言论可参阅 Yosef Salmon，“Zionism & Anti－Zionism in Traditional Judaism in Eastern Europe”，*Zionism & Religion*，ed. Shmuel Almog，University Press of New England，Hanover，1998，pp. 33—37.

义的否定与批判，同样走在正统派犹太社团的最前列。众所周知，在犹太传统救赎观念中，一直不乏对人为“强迫末日降临”等反抗流散生活“禁令”行为的深深恐惧。即便是传统的哈拉卡叙述中，这种大抵体现犹太救赎层面中消极适应性整合特征的宗教资源，实际也并不少见。鉴于近代东欧哈西德运动在整合犹太人救赎冲动上的独特性，以及犹太教神秘主义信徒对于宗教神秘理念的开拓和探寻潜质，哈西德信徒对现代民族主义救赎所能作出的宗教回应方式，也是情理之中的事情。①

哈西德派的作用与影响

第一节 神性救赎与“圣地妖魔化”

一

在东欧的极端正统派犹太人阵营中，为现代犹太复国主义宗教批判打下理论基础的，是当时极富影响力的卢巴维切哈西德王朝②的第五代领袖沙洛姆·多夫·贝尔·施内尔索恩（Shalom Dov Baer Schneersohn 1860—1920）拉比。

① 按照阿维泽尔·拉维茨基的说法，“早在19世纪60年代，在哈西德运动针对‘犹太复国主义先驱’倡议的最初反应中，就可以感受到这种势头。随着犹太复国主义演化为一种正式组织并侵入社会及政治领域，这些批驳性的回应开始激化。最近的研究说明，在哈西德圈内，传统上对于‘强迫末日（降临）’以及反抗流散禁令的恐惧，较之历史学家想到的，远为严重和广泛。因而，犹太复国主义事业使得这种焦虑变得更为具体。”（Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 14. ）

② 这个犹太教哈西德派运动兴起于18世纪晚期白俄罗斯的一个小镇卢巴维切（Lubavitch），在俄语中意为“友爱之城”。又称为哈巴德（Habad）哈西德派，哈巴德（Habad）是希伯来语智慧、智力、知识（Hokhmah, Binah, Da'at）的首字母缩写。该派直至今日仍然非常活跃，影响巨大。这一哈西德教派的中文音译又有“路巴维切”、“卢巴维奇”、“卢巴维希”等多种译法，以下为行文方便，无论原译或原文采用何种译法，均一概采用“卢巴维切”这一音译，恕不再说明。

对于现代犹太复国主义的世俗民族主义自我拯救倾向，这位虔诚的犹太哈西德拉比的立场其实也非常简单明确。他坚持认为，这违背了犹太人对上帝的宗教承诺，即在任何情况下，都不可以强迫末日救赎提前降临。原因在于，“以取得政治主权为目的的民族觉醒及回归以色列地，在这一视野中，并非宗教上的中性行为。它们代表着人类实现前定的弥赛亚期望——流散的聚集，以及从‘大国臣服’中解放（出来）的努力——这些期望的实现应当仅仅依靠以色列救主超验的奇迹性干预。所以，犹太复国主义就是公开违背以色列人许下的要耐心等待、直到末日来临的誓约，是对宗教流散准则的背叛。”①

不可强迫救赎提前降临

现代世俗民族主义犹太人试图依靠自身的努力，改变犹太教历史上形成的内向性救赎传统。对此，施内尔索恩直截了当地提醒说，“我们不必介意他们依靠我们自身达到救赎的号召，我们甚至没被允许通过更多的祈祷来加速末日的到来。而肉体上的计谋，就是说以暴力（方式）从流散中开始救赎，则更不可能。”② 实际上，施内尔索恩本人也直觉地意识到，通过将救赎从神的手中转移到人们自己手中，犹太复国主义者将不可避免地导致犹太认同基础的转换，最终可能使犹太人整体上丢失信仰，并摆脱宗教传统的规范。

民族主义对托拉的僭越

之所以如此，因为从根本上说，政治犹太复国主义者的努力方向是非常危险的，这是一种完全世俗化的犹太弥赛亚观念，“为了给我们的教友灌输犹太人是一个‘民族’和一个独立实体的思想……犹太复国主义者必然赋予民族主义相对于托拉的优越性。因为众所周知，那些紧守托拉及戒律的人不大可能改变，并接受另一种认同，特别是当用暴力脱离流散，并用其自身力量救赎自己来加以暗示的时候……由此，为了实行他

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 15.

② Schneersohn's letter, in Landau & Rabinowitz, *Or la-yesharim*, p. 57, Ibid.

们的思想，犹太复国主义者必然要曲解（犹太属性的）本质，以使（犹太人）假定一种不同的认同。"[1]

关于犹太人可能背弃神性救赎信仰的这种担心，也同样体现在其他一些哈西德拉比身上。伊扎克·雅各布·拉比诺维茨(Yitzhak Ya'akov Rabinowitz）拉比指出，

"［犹太复国主义代表了］催促鬼及其帮凶的斗争，（上天诅咒!）他们想用错误有害的观点击垮我们，宣称如果以色列不采取具体行动定居圣地，并实际开垦这片土地，他们将不能脱离这种痛苦的流放，（上天诅咒!）……由于我们的巨大罪孽，在我们的时代，这种谬误的观点已被强化……同样，犹太复国主义者希望携起手来，联合反对上帝和他的弥赛亚。实际上，以色列并未希望剥夺其纯粹信仰的更大敌人，因为我们的拯救和救赎超越于自然及人类智力方式之上；因为他（指上帝）（愿他被祝福!）用犀利的目光凝视着流放中的我们。可以说，'他们在一切苦难中，他也同受苦难'［《以赛亚书》(63：9)］。"[2]

对神性救赎信仰的背弃

另一位拉比卡亨-沙皮拉（Kahane Shapira）则强调，只有忏悔才是加速末日到来的合法途径，"我们行走在那些有罪的人当中，他们为自然救赎而奋斗，而这种奋斗是禁止的……忏悔行为本身才是加速末日到来的合法途径，而聚集（流散者）、（将以色列）带到（其土地上）的行动都只取决于上帝之手：'若不是雅赫维建造房屋，建造的人就枉然警醒。'（《诗篇》127：1)"[3]

加速末日到来的合法途径

不仅如此，相对犹太人那些与世俗取向及政治进取心难以一致的文化特征，施内尔索恩也并不同意世俗主义者的否定性评价。他坚信，顺从与忍让恰恰是一种明确的美德，犹太人灵

① S. D. B. Schneersohn, *Iggerot kodesh*, Vol. I, secs. 222, 292, ibid., p. 16.

② Yitzhak Ya'akov Rabinowitz, *Divrei binah* (Lublin, 1913), p. 27a., ibid., p. 18.

③ A. B. Steinberg, *Da'at ha -rabbanim* (warsaw, 1902), p. 39, Ibid.

魂上的软弱及政治上的屈服，也是流散岁月里犹太生存的保证，而身体或力量上的卑弱则是其力量与执著的源泉。用他自己的话来说：

“我们敬畏上帝的教友知道，我们在流散的重负之下，他们在任何情势下都需要顺从……由于这点，即便在不同时代，重负之压被加在他们肩上。也无论他们所曾遭受的全部迫害或镇压（有多重），他们都能为自己找到一种（存在的内在）‘位置’。[具有悖论意义的是]，这是软（的事物）抵抗硬（的事物）（并克服它的特性）。”① 实际上，同样的思想最早也可在12世纪迈蒙尼德父亲的书信中找到。但对于施内尔索恩来说，他所要表达的意思在于，犹太传统的被动性恰恰最忠实地反映了犹太人对末日救赎的虔诚奉献精神。

对末日救赎的虔诚与奉献

从哈西德主义的神秘信仰理解范式看，施内尔索恩认为，人类的存在是有限的，只有将现世的救赎与神性王国的救赎尽可能分离，才能在神性之中实现救赎本身的完整性。而从救赎的完整性上看，即便摩西、亚伦及其他诸多先知人物的时代，其实也谈不上是真实完美的“救赎”，因为犹太人很快又重新堕入了被奴役的境地。所以，施内尔索恩强调说，“在目前的流散里，我们必须只期待神圣者自身手中的救赎与拯救，而非任何血肉之躯（带来的救赎），这样我们的救赎才会完整。”②

现实救赎与神性救赎的完整性

也正是从这一理解出发，施内尔索恩坚持了犹太神秘主义信仰的认识论特质，完全拒绝任何人性或物质主义的救赎方式。这样也就根本不可能接受任何将人性努力诠释为神性救赎引导部分的变通观点。对于传统救赎主义中一直潜伏着的内在张力，或者说，在救赎传统关于人自身被动性的规定与追求救赎完美性的宗教冲动之间，实质上，施内尔索恩的批驳只是再

① S. D. B. Schneersohn, *Iggerot kodesh*, Vol. I, sec. 122, ibid., p. 16.

② Schneersohn's letter, in Landau & Rabinowitz, *Or la-yesharim*, p. 58, ibid., p. 17.

次将二者紧密地结合起来。对于以行动主义和部分性救赎为特点的世俗民族主义诉求而言，双方在此认识上的具体选择，则正好背道而驰。

二

在东欧哈西德拉比对现代犹太复国主义的批判理论中，一种将“圣地”妖魔化的喀巴拉神秘体系可谓登峰造极，它的创造者是当时匈牙利最著名的哈西德领袖之一，蒙卡克（Munkāc）的哈依姆·以利扎·沙皮拉（Hayyim Eleazar Shapira，1872—1937）[①] 拉比。作为保守的极端正统派激进势力的堡垒，沙皮拉拉比在哈拉卡传统上学识渊博，在喀巴拉神秘知识的体悟以及其他许多方面，也同样久负盛名。在历史上，他本人所创造的这一套喀巴拉理论对于东欧的正统派犹太人发挥了重要的影响作用，使他们可以通过采取隔离性的防范措施，去抵御犹太复国主义运动的世俗化影响。从另一个角度说，也正是由于他对犹太复国主义移民运动在理论及行动上的这种坚决反对，甚至可以说完全达到一种空前绝后的地步，因而在事实上，他的这一极端激进立场同波兰、立陶宛以及绝大多数西欧正统派的立场之间，又存在着相当的距离。

沙皮拉和“圣地妖魔化”理论

沙皮拉拉比的“圣地”妖魔化理论的宗教资源来自阿格农（Agnon）《行为之书》中一篇名为《一整条面包》的故事。在这个故事中，主人公有两位最要好的朋友，耶库蒂尔·内埃曼博士（Dr. Yekutiel Neeman）和格雷斯勒（Mr. Gressler）先生。前者象征着虔诚的犹太人摩西，而后者则是撒旦的象征。

---

① 另一种拼写是 Chaim Elazar Spira 拉比。其相关犹太复国主义运动的宗教理论亦可参阅 Allan L. Nadler, “The War on Modernity of Hayyim Elazar Shapira of Munkāc”, *Modern Judaism*, Vol. 14, 1994, pp. 233—264.

当主人公经历一番挫折，最终决定同这位魔鬼朋友断交，只身前往以色列地的时候，他突然发现，他的这位恶友也恰好和他在同一条船上。自然其后二人又在耶路撒冷发生了一连串故事。对于沙皮拉而言，这则寓言正好说明圣地在神性本质上实乃善与恶的交汇之所，“即使在圣地，摩西之托拉与撒旦的马车，这两个庞然大物间无休止的斗争也不会停止下来。不仅只有上帝的显现，如传统所述的那样，居住在以色列地，而且另一面（即恶的势力）也（居住）在那里，并随时准备在犹太人的脚踏上圣地之土时，就向他猛扑过去。有的时候，较犹太人出发的外乡人土地上，这种恶的力量在那里则更为致命。”[1] 受此影响，沙皮拉拉比将同样的寓言内涵几乎全盘照搬到自己访问耶路撒冷时的经历上。唯一不同的是，在他看来，今天在“圣地”安家的撒旦，不是别人，而是犹太复国主义运动的新移民。

宗教资源

沙皮拉首先极端强调“以色列地”在宗教意义上的神圣性。在他看来，“圣地”乃是犹太人专门从事圣事的神圣场所。相对于其他地方，它是理性子民的土地，非有一般灵性之犹太人的立足之地。因此，这块土地对于犹太人个体的戒律要求更为严格，惩戒也更严厉。为了证明这点，他经常引用12世纪罗森伯格（Rothenburg）拉比的警告，告诫那些想要前往圣地的犹太人，“让他在圣地遵守戒律，小心不要有任何违犯。如果他在那儿犯过，将被予以最严厉的惩罚，因为上帝在监管圣地，并注视着他的居民［《申命记》11：12］。从君王宫殿内反叛王国者，同从宫殿外反抗它的人不一样，这就是吞吃居民之地［《民数记》13：32］的含义。至于那些去了那里并认为他们能够杜绝轻浮鲁莽的口舌之争的人，我要提一下这句话，‘当你们进入的时候，（你们）就玷污我的地［《耶利米书》2：

“以色列地”的极端神圣性

[1] Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 41.

7]'，'谁使你们践踏我的院宇呢？[《以赛亚书》1：12]'"[①]

至于为什么会出现这样的情况，沙皮拉诠释说，因为以色列"圣地"正是以其在流散时期对物质性层面的否定来保持其应有的神圣性。所以，"圣地"只能用来进行宗教祈祷等精神性活动，任何现世的物质性建设行为都可能亵渎圣地的宗教神圣性，进而导致其宗教精神性层面的衰竭。"那些为了这个世界的目的来到圣地，而非研习托拉和崇拜上帝的人，是把他们自己坐在了'亵慢人的座位'[《诗篇》1：1]。而关于这些人是这样写的，'但你们进入的时候，就玷污我的地'[《耶利米书》2：7]"。[②] 因此，"我们必须踏着我们年长的拉比和祖辈的脚印，仅支持那些致力于研习托拉和崇拜上帝的圣地居民……[的确]，恶势力在圣地已经变得更为强大，他们用他们的犁铲和农业安置地在削弱它的根基。"[③] 无疑，在这一点上，沙皮拉的立场已经相当清楚，他与施内尔索恩一样，都坚持在流散年代唯有去除物质性层面，才能维持圣地的神圣性。

物质性否定与"圣地"的神圣性

由此出发，沙皮拉强调，集体移民"以色列地"是对犹太教神性救赎信仰的背弃。他坚决反对这种非弥塞亚的救赎模式，因为救赎不可以人为加速其发生。此外，即使其他民族同意犹太人移居故乡，也不可返乡，因为末日并不清晰，也许这一切只是又一个错误的时间。因而那些移民安居者带给全体犹太人的，可能并非物质性的建设，而只是一种精神性的毁灭，这只会给犹太人带来更久的流放生活。所以，归根结底，"不应当依赖任何人工的自然努力或物质的拯救，不应当在上帝之外的资源中企盼救赎。"[④]

① Meir Ben-Baruch of Rothenberg, *She'elot u-teshuvot Maharam* (Berlin, 1891), pp. 14—15, ibid., p. 46.

② Hayyim Eleazar Shapira, *Sha'ar Yissakhar* 2: 373, ibid., p. 47.

③ Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 47.

④ Ibid.

为此，沙皮拉引用了18世纪乔纳森·伊贝徐茨（Jonathan Eybeschütz，1690—1764）拉比反对加速末日到来的禁令，强调政治上的被动性对于流散生活在宗教价值上的终极意义，“即便全体以色列人已经准备好去耶路撒冷，甚至所有的民族也都同意，去（那里）也是绝对禁止的，因为末日是否到来并不知道，也许这个时间是错误的。［确实,］明天或下一个日子，他们就有可能犯下罪过，并且仍旧需要去流散（上苍禁止!），后者［的流散］将比前者更为艰辛。”①

移民“以色列地”即背弃神性救赎

三

在实践行为上，沙皮拉对于犹太戒律的诠释标准主要有两点：其一，“阿利亚”只适用于弥赛亚时代；其二，“回归圣地”行为本身只由弥赛亚负责，而与犹太人自身的行为无关。换一种方式说，对犹太复国主义者而言，“征服（那块土地）并不取决于他们，他们更多源于（上帝）赋予神圣的弥赛亚王身上的戒律与旨令，他将单独……通过奇异惊人的迹象和奇迹来完成它”。实际上，这样的标准显然也是东欧哈西德领袖在救赎问题上的一贯立场。

弥赛亚与“回归圣地”

总之，对于东欧的哈西德传统以及沙皮拉本人的理解来说，这种直白无误的消极救赎原则，其实际目的是以宗教意义上常人不可企及的灵性要求以及传统的弥赛亚救赎规范，将犹太人同圣地之间的现实主动性联系隔离开来。②

从宗教的敬畏心理出发，沙皮拉的“圣地妖魔化”体系对圣地的神圣性及恶势力的恐怖性，做了前所未有的喀巴拉诠释突破。具体而言，就是给犹太人对圣地的宗教敬畏心理添加一

① Jonathan Eybeschütz, *Ahavat Yehonatan* (Warsaw, 1872), p. 74a, ibid., p. 48.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 48.

种类似神秘魔法的维度，以极力强化他们对圣地灵性要求的恐惧感。为了强调以色列地善恶交汇的双重性特征，沙皮拉将之描绘为在“上帝之圣洁”与“撒旦之邪恶”之间进行对峙的一个场所。在以往的犹太教传统诠释中，纳曼尼德及约瑟夫·卡罗（Joseph Karo）等都将“圣地”理解成为通往更高一层神性世界的一扇大门，而沙皮拉则以“无限者”（即上帝隐遁之身）对“圣地”的直接统治，直接取代了以往的这种宗教诠释传统。由是，“无限者”在圣地的直接君临，不再需要卢里亚喀巴拉体系中的那种“收缩”理论，也不需要任何神秘冥想的帮助。如此一来，接下来的问题就在于究竟什么样的人才有足够的资格生活在“无限者”直接管辖的圣地，并同撒旦作斗争呢？

“圣地”的善恶双重性诠释

按照沙皮拉的诠释，“以色列地”同时也是通向地狱或恶势力的大门，所谓现代复国主义运动就是撒旦在圣地的化身，因而虔诚的犹太人一来到圣地，就卷入一场善与恶之间的决斗。至于犹太人出于宗教虔诚，前往“圣地”参加同撒旦势力的这场恶战，沙皮拉并不赞成，因为“只有我们的祖先亚伯拉罕才有足够的圣性去忍耐［前往以色列地的］煎熬。但对我们而言，面前的苦难和冲突已经够多了。所以，亚伯拉罕要求，‘不要娶迦南地中的女子为妻’（《创世记》24：3），以免他的子孙落入巴勒斯坦迦南人的影响之下……［就像亚伯拉罕在说:］‘我单独就可同污浊的力量作战，并彻底征服他们，但我不希望我的孩子卷入这场战斗，因为去那里的旅程对他们是个极大的危险。’”①

撒旦在“圣地”的化身

不仅如此，“圣地”的恶势力同时也具有某种自在性特征。这个善与恶的战场只是某种神秘宗教力量战斗的地方，至少在目前并不适宜现实居住，只有在未来最终的救赎胜利到来之

① Adler, ed., *Seder shanah haaharonah*, 5: 80, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 75.

后，才有可能成为犹太人的选择。“只有当神佑上帝出现，‘审判以扫山’（以根除恶势力），并且国度就归雅赫维的时候（《俄巴底亚书》21）——我们那时才会同正义的弥赛亚一起前往（圣地）”。[①] 在目前这种危险情况下，似乎只有狂热的正义战士才适合前往耶路撒冷。但对已生活在耶城这一极大危险中的犹太居民来说，沙皮拉认为，《希伯来圣经》中犹太人的主雅赫维所言的“（这座［耶路撒冷］城）惹我发怒”（《耶利米书》32：31），其中的秘义其实在于，魔鬼撒旦试图战胜耶路撒冷的义人，“恶势力激起上帝的愤怒与怒火，他们在以色列地，尤其是耶路撒冷，势力最为强大，因为撒旦就在这个地方有了落脚处，但他不再折磨那些试图以（圣洁）行为和（托拉）研习来消灭他的人。所以耶路撒冷居民必须以托拉来强健并援助自身。”[②]

目前不宜前往“圣地”

从“圣地”妖魔化理论出发，沙皮拉不仅反对犹太复国主义者在巴勒斯坦的移民开发运动，同时也严厉批驳正教党与世俗异端之间的妥协合作行为。1922 年，在斯洛伐克召开的一次极端正统派领袖抗议会议上，沙皮拉拉比将主要斗争矛头对准了正教党。在他眼中，正教党正在默许自身为席卷西欧正统派的可疑新思想所影响，甚至在其学校教育中也故意将世俗知识同托拉知识相混杂。所以，虽然他们表面上同犹太复国主义者对峙，但实际上二者在思想及行动上都愈发相似。例如，正教党虽同样对“以色列地”进行物质开发，却并非将之作为专门祈祷的圣事场所，这种做法在沙皮拉等许多哈西德拉比们看来，实质上既毒害了犹太青少年的身心，也削弱了托拉研习的经济基础，并使许多资金从经学院流散到农业定居及物质开发上。此外，在正教党的文献中，甚至

批判正教党的异端行为

① Adler, ed., *Seder shanah haaharonah*, 5: 80, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 76.

② Ibid., p. 75.

包含直接违背传统救赎的内容，如其发言人竟然公开将弥赛亚信仰寄于其所称的“光荣的英国政府”身上。所有这些现象，对于极端正统派而言，都是完全不可以想象或容忍的异端行为。

第二节　自我隔离与“圣战”

一

在拉比沙皮拉之后，萨特马尔（Satmar）哈西德王朝的约尔·泰特尔鲍姆（Yoel Teitelbaum，1888—1979）拉比①成为其思想的杰出继承人，他将前者的基本原则和理念具体化、系统化，并在历史现实中加以实践，从而成为现代犹太复国主义运动及其后以色列国政治中最重要的正统派极端反对者之一。

在泰特尔鲍姆的诠释学说里，犹太复国主义运动被视为魔鬼撒旦的反弥赛亚之作。因此，他主张以完全的自我隔离措施，来实现犹太人在宗教灵性上的“自我纯洁”。对他而言，纳粹大屠杀及其后以色列建国等事件，都是恶势力在救赎前的最后爆发。他祈祷，“愿上帝斥责撒旦吧，因为他选定耶路撒冷，以更好地战胜那儿的居民……诱惑并腐蚀包裹在耶路撒冷荣光中的整个世界……在圣地，‘仇敌已在圣所犯下了恶事’（《诗篇》74：3）……因为恶人来到那里，用异端政府玷污了

“魔鬼之作”和自我隔离主张

① 他本人是哈西德派萨特马尔派（Satmar）拉比，1928年起任匈牙利萨图马雷（Satu-Mare）（今罗马尼亚境内）拉比，使该派形成反犹太复国主义和孤立主义特点。1944年率众逃离欧洲，现为美国最大的哈西德支派。参阅周燮藩主编《犹太教小辞典》，上海辞书出版社2004年版，第9页。

它，愿上帝保护我们!"① 值得一提的是，泰特尔鲍姆的这种对"强迫末日降临"的独特恐惧心理，在20世纪之交，又助长了极端正统派对犹太复国主义历史的妖魔化倾向。

较之沙皮拉对犹太人"圣地"的妖魔化手法，泰特尔鲍姆看起来无疑要温和一些，他只是将犹太复国主义进程本身加以妖魔化。但是对传统弥赛亚救赎观中的"三条禁令"，他却做了进一步深入的哈拉卡诠释，使之更具有消极意义上的影响。泰特尔鲍姆重申，犹太教有关救赎的传统禁令至死不可违背，"即使他们［异教徒］用最残酷的折磨威胁你，（犹太人）［全体］逃离流放也不比犯下异端罪行更少什么被禁止的成分!"② 对于这种异端行为的惩罚，"在《圣经》中的任何地方，我们都找不到象［强迫］末日降临与违背誓约的罪行［所要遭受的］可怕惩罚——即剥皮。"③ 为了证明这点，泰特尔鲍姆以巴尔·科赫巴起义的后果举例道，"当［巴尔·科赫巴］被杀后，以色列的敌人杀害的犹太人比［圣殿］被毁时更多……以色列的号角就是那时被丢弃的，直到大卫之子到来之前，再也不会重新抬起。"④

救赎禁令至死不可违背

依据同样的理由，泰特尔鲍姆确信，纳粹大屠杀恰恰从反面证明了弥赛亚救赎传统在规范及形式上的合理性，而犹太复国主义者则应为这一切灾难负责。对犹太人的命运而言，"因为我们的罪，我们已经遭受了极大的苦难，这种苦像苦艾一般，比以色列成为一个民族以来任何以色列人（所受的苦）还更苦……在以前，无论纷扰在何时降临到雅各的头上，问题都

复国主义者应为大屠杀灾难负责

① Toel Teitelbaum, "Yishuv eretz Israel", in his *Vayoel Moshe* (Jerusalem, 1972), sec. 149, Adler, ed., *Seder shanah haaharonah*, 5: 80, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 73.

② Teitelbaum, "Essay on the Three Oaths", sec. 81, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 64.

③ Ibid.

④ Ibid.

会得到思考，道理总会被找出来——恶带来了这些麻烦——以便我们可以修改，并返回到主那里去……但在我们这一代，一个人无须太远，即可找到应该为我们的灾难负责的恶……异端们已经使尽各种手段违背誓言，已用暴力去了耶路撒冷，在指定时间前攫取主权与自由……［他们］将大多数犹太人诱入可怕的异端活动里，这样的情形自创世以来都没有见过……这也就难怪上帝已经愤怒地鞭笞（他们）……同样，也有义人因为这些罪人和堕落者的极端恶行而毁灭，（其实也难怪）［神的］愤怒如此激烈。"①

二

在泰特尔鲍姆的基础上，另一位极端正统派拉比耶沙亚胡·阿舍·策利希·马戈利斯（Yeshayahu Asher Zelig Magolis）对这一分离主义思想做出了巨大的贡献。作为沙皮拉拉比在耶城最狂热的追随者之一，马戈利斯成为耶路撒冷狂热分子与东欧匈牙利及斯洛伐克极端正统派之间的联系人，他也被泰特尔鲍姆誉为"为上帝而战，热衷信仰，并一直同我的灵魂相接近的伟大人物。"②

马戈利斯及其喀巴拉极端诠释

马戈利斯本人很自然地也是一位学识渊博的喀巴拉信徒。从喀巴拉神秘主义的思维特性出发，他极力为自身的宗教热忱与自我隔离主张寻求理论上的深度支持。在其极端保守的宗教思想中，即便是犹太生活中的一切外在层面，也都通过神秘主义的诠释，被赋予内在象征意义上的信仰重要性，甚至日常生

① Teitelbaum, "Essay on the Three Oaths", sec. 81, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 65.

② See the beginning of Margolis'work, *Beur hashir bar yohai* (Meron, 1974). cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 78.

活中任何一点点脱离传统规范的细小改变都被绝对禁止。譬如，“应当注意将右侧的翻领叠在左侧之上，以便至上的右手，（象征）‘上帝的右手’得以在他崇高的爱中举起，并统治代表（另一）力量，邪恶冲动之力量的左手。”[1]

在马戈利斯看来，既然在犹太传统世界观中，犹太人生来就是为雅赫维而战的少数民族，那么，那些坚定地投入这一战斗的犹太狂热信徒，自然就是历史上犹太人得以生存下来的中坚力量。整个犹太历史也不仅仅是犹太人的历史，而是“城市保卫者”同蒙昧大众间反复不断的斗争。按照沙皮拉的观点，“圣地”就是为这些雅赫维的战士准备的战场。在这一点上，即便在拉比文学中被描绘为“和平的热爱者与追寻者”的亚伦，也被马戈利斯赋予了新的宗教诠释。“有的时候，亚伦也会将和平赶到一边，因为‘追寻’和平（《诗篇》34：14）也可以表示将某物赶到一边。”[2] 同样，马戈利斯强调，人们之所以说亚伦是位“和平热爱者”，这并不肯定意味着他将在同胞之中寻求一种和平的方式，他亦可以斥责以色列的罪，并由此在以色列同其上帝之间寻求和平。

“城市保卫者”与蒙昧大众间的永恒斗争

在犹太历史上的信仰建构过程中，马戈利斯的这种神学辩证诠释无疑具有非常可怕的极端危险性。对于犹太民族历史上寻求自我解放的那些英雄主义行动而言，无论其最终的结果如何，宗教的诠释性建构力量都将之在信仰意义上纳入了宗教的普世主义传统之中。但在这里，马戈利斯的危险观点迫不及待地将犹太人的民族生存追求，以一种极端扭曲的英雄主义叙述方式，转入了另一条截然相反的轨道。实际上，至少在宗教理论上，他的这种危险宣传已经为犹太人之间可能发生的极端暴力活动，预先进行了正名。从逻辑上说，不言而喻的推论就

“卫士”理论的潜在危险性

① Margolis, *Amudei arazim*, pp. 31, 35, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 79.

② Ibid.

是：对于任何人，无论是否犹太人，只要他违背了犹太人同上帝的约，真正的犹太卫士都可以同其战斗。

对于马戈利斯来说，犹太人与同胞或异教徒之间的这一战斗，实质上都是一场性质相同的信仰之战。为了强调这一点，在对希伯来《圣经》中描述的以色列人同异族的拼死战斗精神做了一番宗教性诠释之后，马戈利斯总结道，“因此，所有那些‘起誓不怀诡诈的人’［《诗篇》24：4］或沉溺于欺骗的人，应当像利未部落一样前行。（在我们）神祐记忆中的导师摩西，并未因利未人歌唱于圣殿之时的神圣和兴奋去赞扬他们，而是赞扬当［金］牛的罪恶发生，在他们将自己全部的虔诚都奉献给上帝之名的神圣之际，（上帝保佑！）‘我未曾看见’［《申命记》33：9］［杀害他们的］父母……从这里，我们得出一个结论，神圣者（愿他保佑！）认可［这种奉献］甚至比圣殿的祭祀更为重要和珍贵。”[①]

信仰之战不分同胞或异教徒

马戈利斯特别强调，为了犹太民族的生存，同异教徒的战争是每个犹太人肩上的神圣义务。历史上，“当恶人在圣地出现时，我们的先辈也总是如此行事。……在哈斯蒙尼时代，受祝福的主前来援助［他们］，‘将强者送往弱者的手中，富人送往穷人的手中’……［用祈祷书中的话来讲］，（如）坦拿说，即便城中只有一个［义人］，（也要）‘让他像老虎一样强壮，向苍鹰一样轻盈，像鹿一样敏捷，像狮子一样勇敢’［《阿伯特》5：23］，这才是每一个畏惧上帝的人所应展示的英雄品质。的确，非尼哈（Phinehas）奋起反抗暗利（Omri），虽然后者是以色列的领袖，他的部落包围着他。‘你不要因他们恐慌，因为雅赫维——你上帝在你们中间是大而可畏的上帝’［《申命记》7：21］。因而，以利亚起来反对亚哈，以及450位巴力先知和追随他们的所有那代人。同样，哈拿尼雅·米迦勒

“圣战”是以色列人的神圣义务

① Margolis, *Ashrei haish*, p. 61, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 80.

(Hananiah Mishael)和亚撒利雅(Azariah)起而反抗邪恶的尼布甲尼撒二世，一位让世界大国战栗的暴君。同样，末底改毫不畏缩地起而反对邪恶的哈曼……因此，参加这一圣战是每一位以色列人的神圣义务，正如(《圣经》)所写的，'雅赫维已经起了誓，必世世代代和亚玛力人[1]争战[《出埃及记》17：16]。'"[2]

对于那些犹太人中的异端，马戈利斯同样引述亚玛力人的记载解释说，"真正的以色列遗民"不仅必须在社会及宗教神性层面上同其保持分离；而且，由于异端在本性上无可救药，犹太复国主义者的邪恶之心也不可能改变。唯一的办法就是除掉这些异端，因为在加入邪恶势力之际，这些犹太异端就已经宣布他们"不置根于以色列的灵魂当中"，而是归属于"外在的灵魂，亚玛力人的灵魂……这些灵魂都降生在(同以色列一起)出埃及的乌合之众中。"[3] 在马戈利斯的主张里，"这些同以色列人混在一起的乌合之众，他们，法老的子孙，在每一代人及每一时代里，都以不同的伪装和不同的姓名出现，并企图破坏我们。"[4] 至于为何要不顾同胞之情而除掉他们，马戈利斯直言不讳地说，"因为修剪枯木可以改善树木(的生长)"，所以只有"当以色列除掉这些人之后，大卫之子才将到来。"[5] 至此，对于耶城极端隔离派的暴力行为来说，马戈利斯的狂热宗教诠释已为之准备了宗教理论上的充分基础。

异端无可救药须无情消灭

但在具体的宗教救赎观念上，较之沙皮拉等人的喀巴拉诠

① 《希伯来圣经》中古代以色列人的死敌，原是犹大南部的一个游牧民族。

② Margolis, *Ashrei haish*, p. 61, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 80.

③ Ibid., p. 55.

④ Margolis, *Kumi roni*, p. 39, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 56.

⑤ Margolis, *Ashrei haish*, p. 25, Ibid.

释，马戈利斯并无任何明显的理论发展，只是在表现方式上更为激进一些。在马戈利斯那一时代，以库克拉比为代表的宗教犹太复国主义救赎理论的影响已经在耶城开始出现，马戈利斯直接诅咒这种在他看来所谓的神秘主义救赎主张。他愤怒地指出，犹太复国主义并非救赎或救赎的开端，而是彻头彻尾的撒旦行径。因为魔鬼“他占据上帝的圣所，用（犹太复国主义者）他们的民族复兴（这种）偶像形态，重新改造它，他给予这种（偶像形象）传统上的所有（诠释意义），虽然其光彩和深度被削弱了……（但只是）‘他做了一梦’，并‘为你见虚假和愚昧的异象，’（《耶利半哀歌》2：14)，（在这种异象里）救赎的天使们——这些被称为天使的恶人，（正在梯子上）‘上去下来’（《创世记》28：12)。”[①]

对库克神秘救赎理论的诅咒

从马戈利斯等人所叙述的极端宗教理论上说，无论现代以色列国是否是一个宗教国家，建国这一历史事件本身都从根本上违背托拉，因而一个“托拉国家”的愿望本身，也只是一个违背托拉的悖论而已。以色列建国后，这一极端主义范式的救赎立场不可避免地影响着其在现实政治层面上的态度。最激进的极端派分子始终顽固拒绝认可现实政治中的以色列国家。在他们的世界里，所谓“亚玛力人”有很多表现形式，即使正统派与犹太复国主义者的政治及制度合理，也不能为他们共同合谋的异端行为正名。而耶路撒冷的“城市保卫者”则绝对禁止同国家在包括宗教事务上的合作，并且指责正教党接受犹太复国主义国家的资助是政治上的机会主义。

抵制违背托拉的以色列国

值得注意的是，对于现代犹太政治生活而言，以马戈利斯等为代表的极端主义宗教理论诠释，无疑是一种相当危险的因

① Margolis, *Kumi roni*, p. 39, cited by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, pp. 56, 57.《圣经》中（《创世记》28：12）记述了雅各在伯特利做的一个梦，他梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有上帝的使者在上面上去下来，上帝站在梯子上对雅各说，要将他现在睡觉的地方赐给他和他的后裔。

素，甚至在以色列建国后也继续得到某种意义上的延续和发展。其中的缘由在于：极端派激进分子在以普世主义名义拔高自我的同时，如果不是以自我隔离的方式，实现自身压迫性能量的内向性释放，也可能通过某种“异端”诠释，为其外向性的释放提供宗教理论上的合理支持，并因此而成为宗教暴力乃至宗教恐怖主义的某种文化性根源。

外向性暴力倾向及可能影响

幸运的是，近代以来，经过包括启蒙、解放及现代犹太复国主义运动等在内的一系列现代性的冲击与转换，在相当意义上，人们可以相信，犹太文化本身在很大范围内，业已逐渐实现以世俗化为目标的整合与新生。因此，至少在可以预见的未来日子里，在犹太宗教中，虽然这种类似的理论趋势还会存在，抑或又有新的进一步的发展，但至少在当代，不大可能成为某种主流的发展倾向。

三

从极端正统派对犹太复国主义运动这种体系化的拒斥与反对之中，我们不难发现，在犹太民族的命运与文化性命攸关之际，宗教这一历史悠久、影响广泛的主导性文化形式，不可避免地产生了深刻的延续性影响。

已经很清楚的是，在漫长的流散岁月里，通过宗教的话语和制度建构，消极、被动、内向的救赎取向早已被凸显为一种近乎正统模式的犹太存在规范（如关于传统救赎信仰的“三条禁令”）。虽然严格来说，相关犹太生活和命运问题的这一宗教规范本身，在历史上并不必然地具有权威意义上的绝对规范性或强制性特征。但是，伴随着近代以来日渐增大的返乡可能性，尤其是在与现代犹太复国主义的意识形态冲突中，这种宗教救赎规范又通过宗教学者们的强调和发展，进一步得以明晰化和系统化。

传统规范的消极特征及负面影响

从文化哲学的视角去理解，极端正统派的这一宗教理论诠释充分说明，历史上，犹太教在文化规范及整合范畴上所发挥的功用及影响，作为一种传统意义上的积淀，在应付现代外来危机面前，更多地体现为对自身消极、自在层面的一种极端的自觉化认同态势。对于许多宗教而言，这种对于自身资源消极层面的自觉认同与维护，在历史上也确实如所谓的传统一样，使得宗教改革之难与宗教异端之多，都显得十分引人注目。

与此同时，我们也可以发现犹太教在文化规范性整合历程中的认知及创造性特征。从文化上来说，对于历史上民族整体性的被奴役命运，拉比们在宗教诠释与规范上所作的这些理论性的确认与变通，无疑是出于对灾难性现实状况的无奈与自我麻痹而已。同样，他们对于传统的超自然救赎主义的极端化确认，也在文化整合特征上体现了宗教本身在认知和创造上的独特性。无论是以神性的“完整”救赎对现实“部分”救赎的彻底否定，还是强调以物质性层面的否定来保证宗教精神性层面的纯洁，这一切都只是宗教在认识层面上，对于“生活世界”的一种近乎原发意义上的理想视角取向。更进一步说，在极端派所坚持乃至“完善”的宗教理论中，这种想象则几乎完全以消极性的维度表现出来。无论是以宗教忏悔来作为现实拯救的合法途径，或者规定只有上帝才能决定人自身的存在命运，甚至以妖魔化的手法和灾难性的恐吓，来强化自身的文化权威，这些做法都只是在特定的创造层面，宗教认知的独特性或有限性的表现而已。

认知创造特性及影响

或许，在某种意义上，至少我们可以这样认为，就以哈西德拉比为主流的极端正统派而言，他们对传统超自然救赎观的这种进一步极端化诠释，也许较之那种稍显温和的传统主义诠释，更有利于历史上的犹太流散生活现状维持。这种表面上的、回溯性的宗教极端化诠释，通过强化救赎降临的“神迹”

特征，以否定犹太人自身物质性努力的方式，反过来促使人们专注于宗教经典上的传统规范性内容，因而在绝大多数情势下，将犹太救赎问题上积蓄已久的毁灭性能量引向了内在层面上的转化和释放。也许在相当意义上，正是这一痛苦的规范和转换过程，在漫长的历史中成就了“以色列宗教”的普世性价值。

第九章　极端正统派立场(下)

第一节　传统立场的新诠释

一

随着时间的变迁，特别是犹太复国主义政治运动的渐趋成功，以哈西德教派为代表的极端正统派犹太人的立场也渐渐发生了微妙的变化。

20 世纪初，对于最著名的两个哈西德教派——卢巴维切家族和盖尔（Ger）家族——来说，政治犹太复国主义运动都是一场“人为的”救赎运动。如前所述，前者的第五代拉比，沙洛姆·多夫·贝尔·施内尔索恩规定，即便犹太复国主义成员严格遵守戒律，也不可加入这种人为加速救赎进程的运动。同样，其子约瑟夫·伊萨克·施内尔索恩（Joseph Isaac Schneersohn，1880—1950）拉比也重申，必须和这些违反托拉律法和上帝禁令的犹太复国主义者保持隔离。

与之相比，盖尔家族则在与犹太复国主义者保持隔离的同时，积极投入巴勒斯坦的物质性建设和发展活动中，以便

"通过建造车间和工厂，为以色列地的定居点创造一个社会。"他们这种加速救赎到来的做法也得到一些拉比的支持。这一行动一开始也遭到约瑟夫·伊萨克·施内尔索恩拉比的激烈反对，他反对在宗教圣地从事任何亵渎神圣的世俗性活动。但是，到以色列建国后，另一位继承者梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩（Menachem Mendel，1902—1994）拉比也逐渐改变了这一立场，走上了同盖尔家族一样的道路，并且明确承认犹太人政治及军事组织在巴勒斯坦"圣地"上的宗教合法性。[①]

两大哈西德教派立场的变与不变

对于在实践中与现代以色列这个世俗国家保持合作关系，盖尔家族的平哈斯·梅纳赫姆·阿尔特拉比（Rabbi Pinhas Menahem Alter，1926—1996）解释说，"正教党是被创造出来，以对抗异端运动，主要是犹太复国主义运动的……由于特定的情势，我们被迫将我们的机构建立在他们的金钱、组织手段及政治模式之上。"[②] 因此，这部分哈西德派社团对于犹太复国主义运动本身的反对依然毫不含糊，当然也不可能在理论上容忍同世俗定居者之间的合作。盖尔家族的第二代拉比阿里耶·莱布·阿尔特（Rabbi Aryeh Leib Alter，1847—1905）告诫其支持者：

"犹太复国主义……就是背教和异端，（上帝保佑我们！）任何追随它的人就好比追随偶像崇拜。"[③] 因此，他坚决反对其成员同这些邪恶的犹太人发生任何联系。而他的继承者第三代拉比亚伯拉罕·莫迪凯（Abraham Mordecai，1866—1948）则非常注意不让正教党同那些邪恶的、持有不同意见的犹太人发生联系，即便是在履行宗教戒律时也

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, pp. 173, 174.

② *An Interview in the Weekly Erev Shabbat*, cited by Volman, "Everything is Holy", ibid., p. 175.

③ Areyh Leib Altler, "Letters from Warsaw" (in Hebrew), *Ha-Melitz* 133 (1900), Ibid.

是一样[①]。同样，对于米斯拉希的行为，这位拉比认为，这个组织实际上漠视“世俗犹太复国主义和反宗教的民族主义正倾泻在以色列灵魂之上的彻底毁灭……并且沉默地接受这一事态。它甚至在与反宗教力量合作的同时，把自身看作是一个宗教政党；他们没有同那些摧毁犹太教的人进行战斗，相反，却用爱和手足之情与他们相处。”[②]

随着形势的逐渐变化，相对于过去将犹太复国主义运动看作是“强迫末日降临”，或者看作一种“被启示的末日”，对大多数极端正统派来说，以色列国家的想法及其诞生本身既非一种神圣，也谈不上宗教上的亵渎。它既不象征着弥赛亚的觉醒，也不是反弥赛亚的一次爆发。相反，对这些人来说，他们的立场实际上是“中性的”：对于犹太复国主义，犹太人的立场应当像对待历史上的其他现象一样，一切最终取决于这个国家在具体实践中同托拉的关系，以及它是否遵从哈拉卡的规范。在当代以色列，这也是极端正统派犹太人当中的主流立场。[③]

以色列国既非神圣，也非亵渎

但尽管如此，这部分极端派犹太人之间的一个共同立场就是：无论出于何种理解，他们都将继续生活在“以色列地”之上的这个以色列国，看成是一种犹太人宗教意义上的“流散”。譬如在梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩（Menachem Mendel Schneersohn）拉比看来，“我们现在生活的时期并非救赎的开始，许多犹太人前往圣地的阿利亚也并非流散者的重聚，而更可能是在流散时代营救众多的犹太人……假的救赎不容许真的救赎被启示，因为那些认为他们已经生活在救赎之中的人，并未履行走出流散并显示真实救赎所需的［宗教］行为；他们导

一种宗教意义上的“流散”

① 但他的女婿伊扎克·梅厄·莱文拉比（Rabbi Yitzhak Meir Levin）后来却成为正教党的领袖及其在以色列政府中的代表。

② *Ha -ish u -foalo*, p. 44, Ibid.

③ Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 145.

致了流放的延长，个体的流放，社团的流放，全体以色列人的流放，以及上帝显现的流放。"①

显然，对于这部分犹太人来说，"任何并非是彻彻底底的弥赛亚（时代）的现实，从其根本定义上来说，就是彻彻底底的流放。因为流放并不是阿利亚或定居单独就可以克服的一种地理状态，流放也不是一种通过民族主权和独立的实现就可以改正的政治状态。'流放'这一观念是一个神学的形而上的观念——上帝显现（Shekhinah）的流放——它只有随着人类和世界权力的最终实现才能结束。"②

二

从这一宗教性诠释出发，大多数极端派犹太人对于以色列国家的态度或立场渐渐发展为：对这个世俗意义上的国家在事实上给予承认，但又不赋予其宗教合法性上的认可。从客观效果上来说，实际上既非极端的反对，也不是彻底的支持。

事实性认可与宗教性否认的原因

之所以采取这一矛盾性立场的客观原因很清楚：现代以色列国这个世俗国家的建立已经成为一个既成事实。在这些极端正统的犹太人看来，"我们面对的事实是他们在我们圣地的一部分之上建立了一个国家。因此，在我们面前的，并不是一个允许或者禁止的问题，因为这个问题已经被那些没有提出［宗教］问题的人解决了。我们所有剩下来的问题，就是针对他们给我们的这一现实，去澄清我们的立场和我们的态度……而我们在托拉、《塔木德》或是其后的哈拉卡权威之中，并没有发现任何观点或律法显示（应当）在何时认可或不认可一个政

① Menachem Mendel Schneersohn, quoted by Shalom Dov Volpe, ed., *Da'at Torah be-inyanei ha-matzav be-eretz ha-kodesh* (Kiryat Gat, 1982), pp. 30, 36, ibid., p. 147.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 147.

府。这什么都不是，只是异教徒为宣传目的而使用的一种惯俗而已。"[①]

既然在传统权威中一时没有支持或反对的具体依据，那么这个国家也就只是世俗王国中的一种"中性"现象。所以对他们来说，自己对这个国家的态度既不属于违背宗教，也不属于遵循宗教义务，而只是一种个人的自愿行为。正如他们其中的一位所声明的那样，这个世俗国家的存在既谈不上是犹太流放历史中黑暗时代的顶点，更不是什么救赎事件。相反，这只是一种技术和行政管理上的事情。因此，它无所谓原则上的重要性，既不是什么成功，也不是什么灾难。从根本上说，这个国家与救赎无关。[②]

以色列国与宗教救赎无关

从这一心态出发，极端派犹太人甚至不需要去诅咒这个世俗国家，否则他肯定是一个"犹太复国主义者"，因为这个人不可能在波兰、俄国或美国像这样去诅咒那些政府，那么他一定是在这个世俗的犹太国家中发现并且拥有了什么不同的独特体验。由此可见，这个人已经成了一个"犹太复国主义者"。[③]因为这样的心态，极端派犹太人并没有像过去为他们所寄居的国家或政府祈祷那样，去为这个世俗的以色列国家的福利而祈祷，他们担心会被误以为支持犹太复国主义运动。必须承认，这种充满悖论色彩的便宜之计，虽然令人无奈，但看起来却不仅实用，甚至相当超脱。

宗教否认之超然立场

造成这种现实认可与宗教否定并存的悖论性立场的原因在于：实际上，对于极端派犹太人来说，这里存在着两种历史和信仰意义上的"流放"：其一，犹太生活存在于历史之中，而非历史之外，或存在于历史的末日。只有通过弥赛亚的神性干

历史和信仰的双重"流放"

---

① Moses b. Hayyim Alsheikh, *Teshuvot Lev Avraham*, ed. Avraham Weinfeld (Brooklyn, 1961), sec. 129; Yo'el Schwartz, *Yalkut yemot olam* (Jerusalem, 1980), pp. 113—118, ibid., p. 152.

② Yosef Avraham Wolf, *Ha-tekufah u-va'ayoteha* (B'nai Berak, 1983), I: 15, Ibid.

③ Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 155.

预所实现的生活，才能获得真正的救赎，并最终突破犹太“流放”这一描述民族生活的存在范畴。其二，由于犹太民族主义在“以色列地”的世俗主义重建，犹太信仰生活中的托拉及戒律等都已受到侵害。因此，真正的犹太人即宗教犹太人，实际上在以色列的“圣地”已经无家可归，他们在信仰的生活意义上处于一种“流放”状态。[①] 换一个角度来说，犹太宗教对此“生活世界”与“信仰世界”之间的分裂显然无能为力。

一场新的双重“流放”的开始

对这一双重“流放”的担心，早在政治犹太复国主义取得最终成功之前就已出现。在 1937 年的正教党世界大会上，一位名叫埃尔赫南·布内恩·瓦塞尔曼（Elhanan Bunem Wasserman）的拉比就将未来以色列国家的建立，看作是犹太人在这两种意义上的“流放”，一个世俗犹太国家的实现不是救赎的开始，而是一场新的“流放”的开始。虽然瓦塞尔曼拉比本人在其后的纳粹大屠杀中遇害，然而即便在欧洲犹太社团灰飞烟灭的 1945 年，以色列正教党著名的摩西·布劳（Moshe Blau）拉比依然号召极端派犹太人，不要听信犹太复国主义者“清算流散生活”的欺骗，他们应当立即行动起来，重建散居地的犹太社团和生活，以避免犹太人的毁灭。在他看来，不仅散居地犹太生活的重建与“以色列地”的重建同样重要，而且更为可怕的是，在“以色列地”，由于世俗犹太复国主义的存在，真正虔诚的犹太人将生活在双重“流放”之中，他们的命运将被英国人、阿拉伯人及那些不受托拉束缚的犹太人所控制。[②]

一个“不得反抗”的“其他国家”

实际上，在民族拯救问题上，传统宗教诠释资源可能导致的两面性或分裂性结果还不止如此。例如，按照传统犹太教在流散时代的禁令之一，犹太人“不可以反抗其他民族国家”。

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 149.

② Ibid.

对于现代以色列国这个犹太国家的反对是否已构成违背誓言的问题，大屠杀一代的一位著名托拉学者哈伊姆·厄泽尔·格罗津斯基（Rabbi Hayyim Ozer Grodzinski）拉比就认为，如果一个犹太国家真的建立了，那么它也就是世界上国家中的一个"国家"，不得反抗世界其他国家的禁令对此同样适用①。

或许，不管怎么说，对于极端派犹太人而言，流放中的生活真的只是"一种暂缓状态中过的生活，在其中，没有任何事情能够确定地完成，没有任何事情能够不可逆转的完成……未被救赎的人不可能完成任何具体的事情"。②

三

在另一个正统派圈内——立陶宛的耶希瓦宗教学者那里，类似于这种尽可能将当代历史在宗教意义上进行某种价值中立的做法，实则并不受青睐。历史上，这部分宗教学者一般并不重视将历史事件作一种宗教纬度上的转换性诠释。因此，从犹太复国主义运动诞生伊始，较之其他宗教学者对于"加速末日降临"及犹太人集体回归"以色列地"等神学问题的关注，他们则更多直接聚焦于这场民族主义运动的世俗性质，特别是其成员拒绝遵循宗教戒律的行为之上。然而，即便如此，我们仍旧可以发现，同其他的极端正统派学者相比，立陶宛耶希瓦学者在对犹太复国主义运动以及以色列国家的立场和态度上，其理论与实践上的双重性悖论甚至表现得更为突出。

立陶宛学者的立场特点

理论上，他们是立陶宛报纸上除了"城市保卫者"（Neturei Karta）之外，犹太复国主义运动最坚决的反对者。他们

---

① Yosef Eliyahu Henkin, *Lev Ibrah* (New York, 1957); Yisrael Schizipansky, "The Redemption from Egypt, the Redemption from Baby lonia, and the Future Redemption" (in Hebrew), *Or ha -Mizrah* 22, no. 77 (Tishri 5733 [1972]): 205n, ibid., p. 156.

② Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), pp. 35, 36, ibid., p. 169.

这样强调，“我们并不抗议X党的反宗教行为……我们抗议以色列地的整个犹太复国主义计划。最主要的托拉学者在犹太复国主义诞生之际就警告说，任何认为犹太复国主义的目标是建立一个国家的人都错了。他们的目标是根除宗教。”[1] 而立陶宛一份宗教刊物的编辑甚至这样说道，“不仅仅是这个国家根本不配被叫做是犹太的（国家），而且它甚至不配被称为是人的（国家）。”[2]

复国运动目标是根除宗教

对于犹太复国主义者的反亵渎行为，其精神领袖沙赫拉比（Rabbi Schach）愤怒地控诉道，“我们看到一种可怕的、令人恐惧的景象，一种对天堂王国的集体性反叛……在一个相关其自身事务上犯罪的个人，与一个组织起来系统地过着恶罪的不公正的生活的群体社会之间，存在着巨大的差别。这一点当在以色列地存在着一个希伯来政府时，尤为严重……我们正在谈论自由的犹太人，在我们自己的国家，以色列国，有我们自己的总统，有一个政府和一支军队，一切都是我们自己的产物——那么是谁阻止在这里遵守我们神圣的安息日？是（实行）[世俗]法律的国家，而不是（实行）哈拉卡的国家。在这点来说，事情在这里比国外更糟，在那里没有违背（托拉）的人犯了一个人的罪，而在这里犯罪被合法化。按照我们的信念和信仰，那些假装维持国家的人就是危害它的人。”[3]

违背托拉的集体性犯罪

但在实际政治生活中，一切却又完全是另外一套。拉比沙赫本人一方面对以色列政府拥有巨大的影响力[4]，但另一方面，又竭力从宗教立场角度，把握好自己的立场和言行，努力将其政治上的立场和言行作一番适当的变通。例如在十分棘手的领

① Yated Ne'eman, 20 April 1986, ibid., p. 177.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 281.

③ Schach, *Mikhtavim u-ma'amarim*, pp. 6, 13, ibid., pp. 178, 179.

④ 在1984至1988年的以色列第11届议会中，正教党和沙斯党实际都在其影响之下。

土问题上，他很矛盾地强调，由于“异教徒划分了世俗政治领域，并在其中积极行动；犹太人起而应对，他们并不反抗他们，虽然并不信任他们。因此，以色列应当原则上同意领土撤退，并对在犹地亚和撒玛利亚建立定居点保持克制，这将会构成对世界（其他）民族的反抗；但是，以色列独立主动寻求一次国际和平会议却遭到反对，因为既不能信任将参加会议的国家，也不能信任阿拉伯领导人所给的承诺”①。之所以如此的原因在于，“在救赎者到来之前，犹太人就处于流放之中……我们被命令不要激怒世界（其他）民族……［即使］今天异教徒为了政治利益给你一个笑脸，但是实际上其行为却是欺骗性的”。②

现实立场变通及宗教理由

理解这种声明的宗教理论基础并不困难，在 1977 年正教党进入联合政府之后，阿龙·耶沙亚·罗特拉比（Rabbi Aaron Yeshaya Rotter）就这样说道：“在这个国家，根本没有任何变化因为新政府（的产生）而发生；它仍旧是（那个）宣布以色列家族将像所有民族一样的同一个国家，（上天帮助我们！）议会制定的全部法律仍旧是由那些犯下了最重的罪的人所起草的法律。我们宣布，我们在他们之中，不占一席之地或拥有任何遗产。”③

无异于历史上的异族政权

或许，另一位拉比纳坦·泽夫·格罗斯曼（Rabbi Nathan Ze'ev Grossman）的解释更加清楚明白，“我们之所以去加入政府及机构是由于时代的压力和环境的强迫，类似于在（以色列）地之外的外邦政权下的行为。这也许可以定义为潜入敌营，我们视世俗政府为一个外邦的敌对政权。就像犹太人在散居国家向他们的议会派遣其代表一样，没有人将之解释

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 177.

② Schach, *Mikhtavim u-ma'amarim*, pp. 34—35, ibid., pp. 177, 178.

③ See *Hashkafatenu*, sec. I; Aaron Yeshaya Rotter, *Sha'arei Aharon* (B'nai Berak, 1982), p. 158, ibid., p. 177.

为一种对外邦政府的承认或同情行为，我们也并不是要通过向其推选代表，来表达对议会统治政府之机构的任何认同……一个在两千年流散过程中已习惯于参与统治机构、在内心蔑视敌人之际又与其谈判的人，在这两个方面，看不到任何联系”。[①]

在经验意义上，无论是以哈西德拉比为代表的宗教学者，还是立陶宛的耶希瓦学者，虽然看起来方向有别，他们对于以色列国实质上都采取了一种宗教意义上的立场中立，通过将其仅看作是世界上国家中的一员，因而也就否认，或者说消除了这个犹太国家在宗教意义上的任何犹太重要性。正如其后的另一位拉比约瑟夫·B. 索洛维奇克（Joseph B Soloveitchik，1903—1993）[②] 所言，“这个国家在其哈拉卡思想体系以及哈拉卡价值的规模上，没有任何东西。他没有能力将世俗政治主权观念转换到哈拉卡内容及价值中去”。[③] 换言之，用哈伊姆·厄泽尔·格罗津斯基拉比在1937年的话说，“即便这样的国家会被建立起来，它最好也就可能是一个犹太人为统治者的国家，而不是一个犹太国家”。[④]

不具宗教上的犹太重要性

就现实效果而言，在极端正统派与犹太复国主义运动的关

---

① Nathan Ze'ev Grossman, *Yated Ne'eman*, 24 May 1991, ibid., p. 178.

② 约瑟夫·B. 索洛维奇克：美国正统派拉比、《塔木德》学者和哲学家。其现代正统神学主张在更广泛的社会基础上将传统宗教知识与西方现代世俗知识进行综合，被视为现代正统派犹太教的创造性人物，参阅“一种现代正统派神学：约瑟夫·B. 索洛维奇克拉比”（Eugene B. Borowitz, “A Theology of Modern Orthodoxy: Rabbi Joseph B. Soloveitchik”, *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983, pp. 218—242.）。其所倡导的当代宗教间对话亦影响深远，这方面的概况可参阅 Norman Solomon, “The ‘Soloveitschik Line’ on Dialogue”, *Problems in Contemporary Jewish Theology*, ed. Dan Cohn-Sherbok, The Edwin. Mellen Press, 1991, pp. 225—240 以及学术专题文献《约瑟夫·索洛维奇克论宗教间对话：40年后》（“Rabbi Joseph Soloveitchik on Interreligious Dialogue: Forty Years Later”）（http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/center/conferences/soloveitchik/index.html#1.%20INTRODUCTION）。

③ Joseph Baer Soloveichik, *Divrei hagut veha'arakhah* (Jerusalem, 1982), p. 89. Aviezer Ravitzky, Messianism, *Zionism*, & *Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 156.

④ Gitlin, *Yahadut ha-Torah*, p. 30, Ibid.

系史上，宗教心理上的这种流放意识并未能保证他们与这个国家的距离。原因在于："不管怎样，恰恰就是这种将历史事件及政治现实从宗教价值和犹太独特性维度移除的意识，悖论性地使得极端派能够接受与（这个）国家共存。它也便利了同当局在政治和经济上的实用主义合作，正像犹太人在其多个流散世纪中经常所做的那样。"[①] 当然，这并不意味着这一变通做法，对于极端派犹太人中的任何一部分，或在任何情势、任何事物上，都是如此。与此同时，极端正统派将现实历史生活看成是一种犹太"流放"生活之延续的观点，不仅仅就是一种神学意识，而且也对个人及社团之间的疏离与隔阂产生了巨大的心理影响。此外，在他们同世俗国家及政府的政治斗争中，这种宗教诠释亦与双方之间持续的冲突形成一种互动关系。

现实效果和影响

第二节　哈巴德宗教神学

一

历史上，犹太神秘主义运动，特别是近代哈西德运动的发展，对于犹太弥赛亚主义拯救方向的转换产生了根本性的深远影响。[②] 然而，随着卢巴维切哈西德教派所谓"哈巴德运动"的出现和发展，在宗教与现代犹太复国主义的关系史上，一种

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism*, *Zionism*, & *Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 156.

② See Stephen Sharo, "Hasidism in Modern Society", *Messianism*, *Mysticism* & *Mystics*, The University of North Carolina Press, 1982, pp. 189—205.

新的现代弥赛亚主义迷狂再次引起人们的极大关注。在进一步理解和分析哈巴德运动的这种现代弥赛亚迷狂之前，首先需要大致了解一下哈巴德派的宗教哲学及其教义主张。①

哈巴德存在观和宇宙论

在哈巴德教派的第一代拉比利亚德的施诺伊尔·扎尔曼（Rabbi Shneur Zalman of Lyady，1745—1812）及其弟子所发展起来的哈西德主义宇宙论中，这些犹太教神秘主义大师在宗教神秘主义的存在和体验意义上，坚决反对世俗与神圣领域之间的任何一种二分的观念。在他们的宗教理解中，上帝存在于一切之中，因此信仰的主要任务就是认识上帝。“从其最早开始，哈巴德思想即拒绝神圣与世俗、精神与物质、上帝与世界之间的明显二分。在最深处，存在着的一切事物是无限本体的一种直接显示，它渗透到一切存在之中，并保卫一切现实（存在物）。神性的内在进入存在，并赋予一切以生命；它以同样的方式在每一个地方显现，直至最低的、最物质化的显现之物。”②

对于一个真正的哈巴德信徒来说，“不仅仅所有实体在本体论上存在于神性存在之中，而且事实上，上帝自身才是唯一真实的实体。只是人们的欺骗性的意识以及他们的感官错觉，才欺骗他们相信一个脱离于神性源泉之外的宇宙实体的存在。”③ 因此，宗教生活的目的就是认识到内在神性的无所不在，并在每一个行动、思想、时间、空间之中去认识和体悟这一点。由此，使人们更近地接触神性的根源。在哈巴德的宇宙观里，所有的存在物都被看成是认识上帝的一个机会和场所，个体生命的意义则在于，要在一切事物之中，发现其内在地体现上帝之存在的一面，将宗教生活的领域扩展至生

---

① 参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Chabad。

② Aviezer Ravitzky, *Messianism*, *Zionism*, & *Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 184.

③ Ibid.

活的方方面面[1]。用埃利亚德的话来说，一切存在都是体现神性本体的“显圣物”。从俗世的角度看，这种宗教宇宙论实际上就是将一切神圣化，在宗教语境的意义上，以神圣来诠释世俗世界。

在关于喀巴拉神秘知识的传统问题上，同其他传统派别的哈西德犹太人不同，哈巴德派在宗教社会实践上很大程度上具有某种外向性特征。譬如，他们并不拒绝向其追随者解释关于神性的神秘知识，甚至公开揭示喀巴拉和哈西德主义的秘密。第一代哈巴德大师施诺伊尔·扎尔曼拉比就是他那个时代里唯一一个用系统著作阐释其哈西德神秘主义教义的哈西德导师。施诺伊尔·扎尔曼拉比将哈西德教义中有关上帝的神性、个人的灵魂及宗教仪式等内容以一种体系化形式描述出来，以便于一般人的理解。这种反传统的做法遭到当时许多哈西德大师的反对，因为他们一直坚信一般的民众只需要简单的信仰及对上帝的恐惧就足够了，而这位哈巴德大师却反驳说，“没有沉思，就不可能畏惧上帝。”[2]

外向性秘传特征

为了更好地理解和信仰上帝，哈巴德大师强调，没有秘传知识，就没有真正的信仰。20世纪末去世的拉比梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩（1902—1994）就特别指出，“不应该这样

---

① 不仅如此，哈巴德派从科学与信仰的关系上，也同样验证着自身的喀巴拉神秘主义存在论。他们强调，现代科学的发展正在逐渐使人们认识到宇宙的一元性以及实体之间的有机统一性，而这正验证了宇宙的一神论基础。因为很明显，“一神教的［二元］观不可能容忍‘相互影响’的观念。他（上帝）（祝福上帝！）存在于所有地方和一切事物之中，因此没有任何事物不被包括在他的存在之中……因此，所有真正的科学都被包含于并起源于上帝的托拉之中，与此同时，那种基于谬误的‘科学’：根本不是科学……在电子学、声学、物理学以及数学之中存在着一种内在的关系。爱因斯坦的伟大成就体现于他成功地发现了能量与物质之间的内在关联。因此，在不同知识分支之间的任何分离，都是不可想象的，声学、数学、哲学和宗教都属于一个相同的统一体。”（M. M. Schneersohn, *Emunah u-mada: Iggerot kodesh*, Kefar Habad, 1974, pp. 51, 146, ibid., p. 187.）所以，哈巴德大师有理由告诫人们：不要忘了发掘任何科学新发现之中的宗教意义或维度。例如，1980年，萨特马尔哈西德派（Satmar Hasidim）攻击哈巴德派使用广播传教是一种“撒旦行为”，而后者却声明“电波也是上帝的一种巨大力量，其中同样体现了崇高的神性物质，可以为信仰服务。”（Joseph Weinberg, “Schneersohn's Talk on Parashat Mishpatim, 5744/1984”, *Shiurim be-Sefer ha-Tanya* 3: vii, ibid., p. 186.）

② Shneur Zalman of Lyady, *Iggerot kodesh*, New York, 1980, pp. 51, 124, ibid., p. 189.

去想，因为有些人是在‘外面’，在一个更低的水准上，所以就应该教给他们仅与他们更低的水准相一致（的知识）。［不应该这样去想］哈西德主义更‘高深’的事物，因为它们这样‘宝贵’，就与那些在‘外面’的人无关……［相反，］我们强调学习哈西德主义的教义必须以传播开来的方式进行——将其广泛地传播开来，直到最遥远的地方，没有缩小或限制。”[①]

秘传知识有利真正的信仰

从这样的立场出发，实际上，对哈巴德运动来说，秘传知识的公开传授以及有组织的行动主义，成为这一现代哈西德运动的一个重要特征，而组织及传播其思想在哈西德阵营中也一直占据着重要的位置。[②] 在传教问题上，哈巴德派从自身对信仰的理解立场，超越了传统犹太教的民族性局限，他们将这一运动的传教对象划分为三个层次：宗教犹太人，世俗犹太人，以及世界上的其他民族。

超越传统民族性局限的传教

对于传统的哈西德主义传教方式，即柴迪克作为犹太人个体与上帝之间实现灵性沟通的中介问题，哈巴德派采取一种完全忠实的支持态度，因为“创造者的流入非常重要，所以，不通过中间者而接收他（上帝）的流入是不可能的”。[③]

但真正更具有革命性价值的创新是，哈巴德运动强调，每个犹太人与哈巴德拉比之间在宗教联系上的这一关系是无须证明的，是源自每个犹太人灵魂最深处的一个事实。任何否认这一内在联系性的哈巴德教徒，就等于否认他属于犹太人。言外之意，哈巴德派实际上不承认在犹太教中还存在其他非哈巴德教派，也不承认其他众多的哈西德教派和拉比。只存在“自觉的”哈巴德教徒和“不自觉的”哈巴德教徒。所以，在有关哈巴德运动的人数问题上，任何一个特定的哈巴德犹太人都可能

“犹太人都是哈巴德派”

---

① M. M. Schneersohn, *Hitva'aduyot: Tashmav* (3: 678), New York, 1986, Ibid.

② Rachel Elior, “The Minsk Disputation” (in Hebrew), *Mehkerei Yerushalayim be -Mahshevet Yisrael* 4 (1982), p. 186, Ibid.

③ Elimelech of Lyzhansk, *No'am Elimelekh*, Jerusalem, 1960, p. 35, ibid., p. 190.

说，“据初步印象，所有的犹太人都是哈巴德哈西德派。”[①]

在此基础上，哈巴德村[②]（Kefar Habad）的编辑哈尔珀林拉比（Rabbi Halperin）在梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩的80寿辰之际写道，“点燃对我们这一代之摩西的信仰火炬是我们的责任所在……[③]明确地说，在这一时代和最近的日子里，（我们应当义不容辞）强调，对拉比的信仰以及与这一代（犹太人之）王子的联系不仅仅是礼拜又一个细节，不管这一细节有多么重要。对这一代（犹太人）领袖的信仰，是从贪婪的泥潭中救出全体犹太人，并将其永久救赎的首要必需条件……为了这一缘故，在任何情况下，我们不应当温柔地对待反对我们的父和牧羊人的表现。”[④] 实际上，哈巴德派不仅不承认犹太教中的其他哈西德教派，而且只承认他们自己及其领袖才是犹太人获得救赎的唯一真正代表。

教派及救赎的绝对排他性

同样，哈巴德派也不承认宗教犹太人与世俗犹太人之间的区分。正如其宗教哲学观中反对在世俗与神圣之间作区分一样，他们也反对关于犹太人的宗教或世俗之分。简单地说，“一个犹太人的重要性并不源自他自身的自我，而是源自他对神圣者的依恋和合一。他不是一个独立的存在；更正确地说，他所有的存在都是神圣者的存在。”[⑤] 换句话说，在哈巴德信徒看来，对于犹太人来说，“犹太宗教认同是一件本质和实体的

犹太人并无宗教或世俗之分

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 188.

② 哈巴德村（希伯来语כְּפַר חַבַּ"ד）位于特拉维夫东南8公里的以色列中部。由约瑟夫·伊萨克·施内尔索恩拉比于1949年在逃亡的阿拉伯村庄扎法利亚（Tzafariyya）上建成，第一批犹太移民大多来自苏联，2007年人口达5100人。作为以色列哈巴德运动的总部，哈巴德村拥有农业用地以及许多的教育机构，尤其以提供严格职业培训和虔诚宗教学习的职业技术学校而闻名，但每年秋天来自以色列各地的年轻人几乎极少是哈西德信徒（参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Kefar_Habad）。

③ Yehezkel Sofer, "Moses Our Teacher of the Eighties" (in Hebrew), *Kefar Habad*, 7 Nisan 5742 (1982), ibid., p. 190.

④ Dov Helperin, *Kefar Habad*, 22 Adar 5742 (1982), Ibid.

⑤ M. M. Schneersohn, *Hitva'aduyot: Tashmav* (3: 366), New York, 1986, p. 515, ibid., p. 191.

事情：一个给定的客观的事实。他并不基于种族的、文化的、精神的或历史的因素，甚至并不基于个人同托拉和哈拉卡之间的真实关系，而是犹太灵魂神性特征的一个结果。”①

因此，对于“你们在何种方式上是犹太人?”这个问题，当代哈巴德大师梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比回答说，“内在客观的犹太价值的力量远大于外在自发的意志的力量；潜在的存在，即使是无意识的，也比有意识的实在要强。因此，哈巴德的基本宗教社会使命就在于将个人的有意识选择提升至其内在的犹太被选性的水准之上，即实现其内在给定的神圣性。”② 不难看出，这段话既强调了传统意义上的犹太被选性特征，同时又否认了犹太人在宗教多样性上的可能性。

哈巴德信徒的弥赛亚使命

基于信仰意义上的这些理由，哈巴德派鼓励信徒向异教徒宣传犹太教义，特别是向他们宣传弥赛亚时代就要到来，哈巴德拉比要求其追随者利用一切机会，争取其遵守“挪亚时代的戒律”，原因是“犹太人现在的情况使他或她有了被迫害的先辈不可能有的社会及政治上的机遇，要求犹太人扩展其直接宗教责任的领域，并涵括其他民族和信仰。”③ 为此，他们甚至说，犹太人已被号召要迎接即将到来的弥赛亚时代，每个犹太人都要让其非犹太邻居做好准备，以迎接一个充满和平、友谊和普遍信仰的世界。

二

这种信仰观念上的转变及其可能带来的后果无疑是巨大的。

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 191.

② M. M. Schneersohn, *Hitva'aduyot: Tashmav* (3: 366), New York, 1986, pp. 420, 431, 460, 486, Ibid.

③ M. M. Schneersohn, pp. 63, 113, 525, 658, ibid., p. 192.

回顾历史可以发现，犹太教传统中的一个重要现象就是，由于传统弥赛亚信仰主义对外在物质性层面的长期压制，宗教犹太人在自身的物质改善与信仰保持方面一直存在着某种文化协调上的困难。例如，早在1812年俄法战争期间，第一代哈巴德哈西德教派领袖施诺伊尔·扎尔曼拉比的立场就说明，在改善犹太人的现实生存状况与维护其传统的信仰之间，哈巴德派宁可选择后者。在祈祷亚历山大一世获胜的一封信中，扎尔曼拉比写道，"［上苍］让我明白，虽然如果波拿巴胜了，犹太人将会兴旺起来，并享受一种更有尊严的地位，但是他们的心将会变得离他们在天上的父很远。如果我们的主人亚历山大胜了，即便犹太人会更穷，他们的地位会更差，但在他们的心里，他们将会团结起来，并朝向他们天上的父。"①

传统上信仰维护甚于物质改善

正是出于这样的考虑，同后来的大多数当代哈巴德领袖不同，这位哈巴德教派的"老拉比"坚持将柴迪克在精神上的指导，仅限于精神或灵性上的事物，拒绝干预世俗事务。他曾经这样问道，"在任何一本以色列较早或较后的圣贤书中，过去曾经有过，或者你们看到过，一个人向他的拉比商议物质问题这样的风俗吗？……更不用说在以色列之前［求教］真正的先知了。"② 同样，另一位哈巴德教派的领袖维特伯斯克的梅纳赫姆·门德尔拉比（Rabbi Menahem Mendel of Vitebsk）对此坦承，"身体方面的帮助在我们的能力之外。"③ 一句话，传统哈巴德领袖出于漫长历史时空中的传统惯性，他们对于宗教的信仰层面的重视维护仍旧甚于物质层面的改善。

但对于当代卢巴维切哈巴德运动来说，他们似乎已经走出

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 181.

② Shneur Zalman of Lyady, *Iggerot kodesh*, New York, 1980, p. 56, ibid., p. 203.

③ Mehahem Mendal of Vitebsk, *Peri ha -aretz*, Jerusalem, 1974, p. 50, Ibid.

了这种怪圈，不仅在传教方式上变得适应性很强，而且在信仰的物质与精神两个方面似乎都取得了很大的成功。观察这个哈西德教派的行动层面，不难发现，他们显然“已经学会如何为传播其教义，利用社会繁荣以及现代技术工具的优势。的确，它并非当代犹太人中最大的哈西德王朝，但它在实际社会性存在与活动，以及对外部犹太和非犹太世界的影响上，超过了其他（王朝）。它明确承认，当代犹太人在美国民主政治制度内社会政治状况上的积极性，并将之看成是一个‘善意的王国’”。[①]

物质与精神在当代并行不悖

同样，当代哈巴德派在以色列也展现了出色的调整能力，其行动主义活力甚至一点也不比他们在美国差。一方面，在关于信仰及宗教规范等事物上，它坚持自身一贯的激进保守立场，反对自由主义、多元主义、普遍人类平等现代价值，诅咒任何认识论意义上的现代怀疑主义思想，在科学与宗教关系上公开鼓吹原教旨主义的立场；但另一方面，与其他当代极端正统派宗教犹太人不同，哈巴德运动表现出一种富有活力的行动主义，它将现实世界看作是一个运动变化的场所，进而有意识地扩展其宗教涉入的范围[②]。

客观上，无论怎么说，当代哈巴德运动在社会事务上不断扩大的影响，似乎使得区分精神与物质层面的哈西德传统渐趋衰弱。在日常行动上，哈西德信徒几乎在生活中的每一件重大事情上，都要无一例外地祈求其拉比的护佑。此外，哈西德运动的口传传统也使得其精神领袖的书面言论越来越相对弱化，这些书面言论本身也常常被重新诠释，以利于为某些相悖的行为作出宗教合法性上的支持。

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 182.

② Ibid. , p. 183.

第三节　哈巴德弥赛亚运动

一

已经相当清楚的是，犹太教弥赛亚信仰，在当代哈巴德运动的宗教设置中，处于其中心的位置。然而，从哈巴德运动的历史起源和发展来说，这种现代弥赛亚信仰本身其实仍有一个从消极到积极的历史转换过程。

救赎原初的边缘性地位

就历史而言，对于弥赛亚救赎问题，哈巴德大师一开始实际上仍旧采取了传统的立场，也就是说，救世问题在哈巴德信仰的生活和问题当中，最初只是一个边缘性的事项。对于任何具体的、历史的、外向性的救赎想法，他们都只是置之一边，并不加以太多的理会。实际上，这一时期哈巴德运动主要还是关注个体的拯救问题，即内在的灵性或精神放逐的喀巴拉式神秘"修复"。换言之，其所注重的仍然是犹太教弥赛亚信仰中传统的乌托邦景象。不仅如此，对于任何外向性的历史救赎，他们也采取了一种压制性的做法。"他们强调支撑世界（存在）的持续的神性显现（Divine Presence)，胜于未来期待中超验、非凡的弥赛亚突破。"[①] 因此，在哈巴德派最初四位领袖的著述中，实际上看不到相关集体救赎的任何严肃探索。[②]

---

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 194.

② 分别是：利亚德的施诺伊尔·扎尔曼拉比（1745—1812)，多夫博尔·施诺伊利拉比（1773—1827)，梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比（1789—1866)，以及施米尔·施内尔索恩拉比（1834—1882)。

这种状况在 20 世纪初开始发生变化。现代犹太复国主义运动的出现使得哈巴德运动不得不开始重视犹太人的弥赛亚信仰问题，但这一时期，哈巴德派的代表性立场是其第 5 代拉比沙洛姆·多夫·贝尔·施内尔索恩依据传统立场的绝对否定性态度。

传统的绝对否定立场

沙洛姆·多夫·贝尔·施内尔索恩拉比将犹太复国主义看成是对末日的一次强迫降临。毫无疑问，同历史上那些声称要实现弥赛亚目标的伪弥赛亚运动一样，这一次也只是又一次自命不凡的虚假尝试。施内尔索恩拉比号召其信徒对其开展一场全面的抵制战争。对他来说，必须为传统意义上真实的超自然灵性救赎寻求一种新的宗教理论支持，他号召犹太人要专注于灵性的或精神的活动，特别是传播哈西德信仰的教义[1]。为此，"我们不必留意他们要通过我们自身力量达到救赎的号召，因为我们没有被允许加速末日（的到来），即便是通过太多的祈祷的方式［原文如此］，更不要说物质性的战略——也就是说，通过武力从放逐中出发。"[2]

然而，纳粹大屠杀所带来的巨大震撼，无疑对哈巴德派的弥赛亚信仰发展产生了决定性的影响，这场史无前例的灾难也直接导致了一场前所未有的现代激进主义弥赛亚救赎运动。

大屠杀与"立即救赎"

面对大屠杀带给犹太人的巨大压力和焦虑，第 6 任哈巴德领袖约瑟夫·伊萨克·施内尔索恩（Rebbe Joseph Isaac Schneersohn）拉比公开要求"直接的救赎！"号召犹太人"立刻忏悔！立刻救赎！"因为"以色列的麻烦现在已经达到了最可怕的地步；以色列家族已经经受了弥赛亚阵痛的最高峰……所以，救赎的日子应当立刻到来。这是对于世界毁灭和犹太

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 194.

② S. D. Landau & Joseph Rabinowitz, ed., *Or la-yesharim*, Warsaw, 1900, p. 57, Ibid.

人的痛苦的唯一真实的回答……要为不久在我们的时代很快(到来的)救赎而准备好！……正义的救赎者已经在我们的窗边准备好，现在我们自己准备好去迎接他的时间已经很短了！"[①] 在这一段话中，我们可以发现，拉比本人将纳粹大屠杀直接视为传统弥赛亚降临前"阵痛"的顶峰。因此，在这一解释中，大屠杀没有被解释为是因为犹太人过去的罪，而是被解释为现存世界在弥赛亚到来前的崩溃。从历史角度分析，这场救世主义运动依然是一种传统意义上的灾难性弥赛亚救赎信仰。

为了在纳粹大屠杀的绝望中重新诠释和定义现实生活，约瑟夫·伊扎克·施内尔索恩拉比以末日论的确定性和弥赛亚式的目的论来解释这一切，以此对这一灾难性事件进行宗教意义上启示录式的重建或转换。他公开宣布，"纳粹德国占领下的恐怖是一个有关前弥赛亚时代苦难的宇宙计划的顶点，它必将促成和推进即将到来的神性救赎。"[②] 在这一神秘主义宇宙论诠释中，大屠杀被看作是旧的世界秩序的最后阶段，它的崩溃为必将到来的弥赛亚救赎扫清了道路。

旧世界秩序的最后阶段

约瑟夫·伊扎克·施内尔索恩拉比本人在1940年逃到美国后，即掀起了一场新的弥赛亚复兴运动。他鼓励他的教友们，"每个犹太人都应该记住：不是以色列家族正在垂死，而是世界正在诞生一对双胞胎——一个新的犹太民族和一个新的以色列土地正在诞生之中。［弥赛亚］降生的阵痛已经开始，但不会持续太久。"[③] 因为"救赎即将到来！""他就在你的门外等候着"[④] 神的命令已下，犹太人唯需忏悔，以结束苦难，迎

哈巴德弥赛亚运动在美国

① Gershon Greenberg, "Redemption after the Holocaust according to Mahane Israel: Lubavitch, 1940—1945", *Modern Judaism* 12 (1996), pp. 61—84, ibid., p. 195.

② Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portl& & Oregon, 2006, p. 384.

③ Ibid., p. 385.

④ Ibid., p. 388.

接弥赛亚的到来。为此，他还建立了一个名为“以色列阵营”（MI）的弥赛亚协会，致力于在欧洲拯救犹太人身体的同时，在美国拯救他们的灵魂。

二

哈巴德运动的这种弥赛亚期盼在其第7任领袖梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比生前达到了历史上的顶点。

按照这位当代哈巴德领袖的宗教解释，犹太人的弥赛亚随时将会降临，并且他的到来同每一个犹太人的每一个现实表现密切相关，“弥赛亚王子会立刻到来，‘在一眨眼的工夫’……他当然将会立即到来。正因为这样，弥赛亚王子已经出现在这个世界……不仅如此，他是以一个‘伟人’（Gadol）出现的——一位像其先辈大卫一样沉思托拉并执行其戒律的大卫家族的王子［Maimonides，Mishneh Torah，Melakhim 11：4］。因此，在我们这一代，必须格外强调同弥赛亚到来及期盼他到来的信仰相关的一切事情——一种渗透到一个人的全部现实、他的灵魂的全部所有的信仰和期盼。”① 所以，为实现救赎的随时到来，犹太人要在现实生活中从点点滴滴做起，“这样［弥赛亚降临］就在我们每个人的掌控之内，以便救赎将很快到来，而不仅仅就是明天或者过一段时间，而是今天，字面意义上的……在这一时刻，一个人睁开眼睛，看到我们正义的弥赛亚［很］现实地、［很］热情地在我们中间，就在这个会堂，就在这个研习室。”②

弥赛亚王子已经现身

实际上，从20世纪80年代末到90年代初，哈巴德运动在

① M. M. Schneersohn, *Hitva'aduyot: Tashmav* (3: 194), New York, 1986, pp. 369, 450, quoted by Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 195.

② Ibid.

梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比的领导下，即一直开始预言弥赛亚随时将来到犹太人的身边①。这位拉比一再对他的信徒强调，“如果你真实地祈祷和呐喊，那么千真万确，千真万确，弥赛亚就会已经到来！”② 1991 年，他甚至这样说道，“当然，没有任何或者一丁点的疑问，救赎时代已经到来。我们已经看到具体的神迹，见证这一年弥赛亚王子将现世，乃至弥赛亚王子到来的钟头……并且‘听啊！他［即弥赛亚王子］来了’［《雅歌》2：8］这一宣言——他已经到来！这就是说，我们已经站在弥赛亚时代的门槛上，站在救赎的开始，其继续和完成立刻（就会开始）。”③

弥赛亚疯狂预言

与这种激进的弥赛亚预言相伴的，是这位拉比对于当代犹太命运无与伦比的乐观主义情绪。他告诉南非犹太人放心的留在那里，直到弥赛亚时代降临。在海湾战争中，这位当代哈巴德拉比反对以色列犹太人戴面罩，因为上帝会保护“圣地”。他号召其追随者在战争期间到以色列访问，也不允许犹太人离开以色列。原因在于“很显然，在纳粹大屠杀的

① 在此之前，历代哈巴德领袖对于弥赛亚救赎的来临有一个渐近的预言过程。第一代哈巴德领袖利亚德的施诺伊尔·扎尔曼拉比告诉他的追随者，“救赎者只有在所有的灵选（beirurim）［通过使神性的‘火花’返回其来源的宇宙精神上的‘选择’和‘修复’过程］完成后，才会到来。”（Shneur Zalman of Lyady，*Ma'amarei admor ha -zaken*；*Taksah*，Brooklyn，1980，p. 106，quoted by Aviezer Ravitzky，*Messianism*，*Zionism*，& *Jewish Religious Radicalism*，The University of Chicago Press，Chicago & London，1996，p. 199.）现代犹太复国主义运动最坚决的反对者，第 5 代拉比沙洛姆·多夫·贝尔·施内尔索恩一直强调，犹太人的“流散在继续，因为所有的灵选尚未完成，当灵选完成时，那时弥赛亚将到来。”（Menahem Mendel ben Baruch，“Tzemah Tzedek”，*Or ha -Torah*，Brooklyn，1972，6，p. 1083，ibid.）但他也曾经说过，“现在就是最后的灵选！因而，我们这一代就是弥赛亚的一代。”（Shalom Dov Baer Schneersohn，*Torat shalom*，Brooklyn，1983，p. 74，ibid.）而其子约瑟夫·伊萨克拉比则已经看到这一“选择”和“修复”过程的完成，他因此公开宣布，“除了擦亮［皇袍］的纽扣，就不剩下任何事情了。”20 世纪末，最后一位已故的拉比梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩则明确宣布，“灵选仪式已经完成，流散时代需要履行的所有那些［神秘］仪式都已经完成。”（Ibid.）在哈巴德语汇中，“灵选”（Beirurim）是指对现世物质世界的神性筛选和提炼，以提升隐身其间的神性火花。

② Aviezer Ravitzky，*Messianism*，*Zionism*，& *Jewish Religious Radicalism*，The University of Chicago Press，Chicago & London，1996，p. 197.

③ M. M. Schneersohn，Devar malkhut 24，Pinhas，5731（1971），p. 9，ibid.，pp. 197，198.

不幸之后，不会再出现第二次——一丁点也不会（上天禁止这样）。相反，将只有善和仁慈，善将被启示给以色列所有的子民，无论他们身在何处。我强调的是——感受到的明白的善。”①

由此，一个问题很自然地产生：既然救赎即刻降临，那么在这一代犹太人中间，究竟谁才是犹太人企盼已久的弥赛亚？对此，“哈巴德青年联盟”狂热地宣布，“我们这一代中就有一位先知！”实际上，这种疯狂的弥赛亚冲动最后不可避免地会将梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比本人宣布为犹太人的弥赛亚。1992 年，北美的一群哈巴德拉比直接宣布“老拉比”（Alter Rebbe）他自己就是弥赛亚，就是“大卫家族的王”。然而，这位拉比本人尚未来得及直接应对这一公开声明就去世了，实际上，这位信徒心目中的末任哈巴德领袖甚至也不认为还会有下一位领袖。

结局

当哈巴德信徒公开要求梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比承认自己的弥赛亚使命的浪潮越来越大时，这个社团以外的犹太教宗教人士越来越无法容忍这样的疯狂行为。立陶宛的米特纳盖德愤怒地指责其为“犹太复国主义类型的伪弥赛亚信仰”，是试图以人为努力实现救赎，通过“这一对天上王国的明确否认……他们已将弥赛亚，世代全体的犹太人的愿望，从神圣者的行动变成了人的行为。”② 在本质上，这是“犹太复国主义的见解，它成功地渗透到了遵守戒律的犹太人当中：他们的思想就是在人类的力量范围内，将其自身带离流散（生活）并实现救赎。”③ 同样，在哈巴德运动的内部，虽然大多数信徒完全沉醉于这种祈祷弥赛亚立刻降临的狂热之中，

非哈巴德派的愤怒指责

① M. M. Schneersohn, talk on 2 Tevet 5751 (19 January 1991), *Devar malkhut*, Parashat Va-Era, 1991, ibid., p. 196.

② See “A False Messiah in the Gate” (in Hebrew), *Yated Ne'eman*, 24 February, 1992, ibid., p. 201.

③ Ibid.

但也有少数哈巴德犹太人呼吁对这种激进行为加以必要的克制[①]。

三

这种过于激进和乐观的“弥赛亚宣言”，或许多少出于对现实经验世界中犹太人命运业已相对改善的某种自信。虽然一定意义上，犹太人曾经的灾难和不幸都已成为历史的过去。但哈巴德弥赛亚主义迷狂所蕴含的宗教和历史意义实际上并不在这里。

要理解当代哈巴德弥赛亚运动的这种宗教狂热，实际上根源还是在于其在犹太复国主义问题上的根本性立场转换。20世纪初，哈巴德教派领袖还在坚决反对犹太复国主义的激进行动主义历史救赎，强调“犹太复国主义者通过他们自身的力量，把他们自己在［圣地］重聚，永远不会成功。他们所有的力量以及许多战略和努力都将（因为违背上帝的意志而）白费。”[②]但在以色列建国后，由于自身信仰立场在物质与精神层面上的转变，他们业已改变策略，从实际出发，放弃了过去那种对世俗工作与活动的恐惧，越来越多地卷入犹太复国主义国家的社会及政治生活当中。

复国犹太立场的根本性转换

在行动上，他们建立了一个农业定居点哈巴德村（Kefar Habad)，作为自己的实验基地，并使之在后来逐渐遍布以色列

① Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portl& & Oregon, 2006, p. 400. 这位卢巴维切拉比对弥赛亚到来的一步步疯狂预言详见前引书第398页，其最后的迷狂描述参阅 Rachel Elior, “The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939—1996”, *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, ed. Peter Schäfer & Mark Cohen, Brill, Leiden, 1998, p. 400 以及 Enzo Pace, “Extreme Messianism, the Chabad Movement & the Impasse of the Chrisma”, *Horizontes Antropologicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, jan. /jun. 2007, pp. 37—48.

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 182.

各地。在政治及外交问题上，也对政府开始施加影响，他们一方面坚持其反对犹太复国主义的传统宗教立场；同时，也要求政府采取强硬的外交立场，反对同阿拉伯人的领土妥协。出于同样的考虑，在犹太人与其他民族的关系问题上，20世纪最后一位哈巴德拉比梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩，号召犹太人从传统的弱势定位中实现自我解放。而当代哈巴德犹太人则直言不讳地揭示说，犹太流散的现实就是退缩，流散生活实际上奴役了犹太人的灵魂。因此，在救赎即将到来的前夜，犹太人应当在精神上抛却枷锁，实现自我的彻底解放。

传统弱势定位中的自我解放

在宗教事务上，哈西德犹太人深入以色列的大街小巷和偏远地区，言传身教地鼓励犹太人从点滴做起，履行托拉戒律，期望以此来唤起民众同上帝之间的个体性直接联系。他们在各种媒体上大做广告，号召犹太人“为即将到来的弥赛亚降临而准备着!”梅纳赫姆·门德尔·施内尔索恩拉比甚至不顾一些宗教犹太复国主义者的激烈反对，强调散居地的犹太人也要“在[散居地]这里创立一个以色列之地”。从理论上说，犹太人在一切时空中都要感知上帝的存在。因此，参与以色列国家的事务，其宗教上的意义即在于：在此时此地“品尝”和体验未来的终极救赎。

未来终极救赎的当下体验

就历史及宗教本身的属性来说，当代哈巴德弥赛亚运动的迷狂及其最终命运有其特定的宗教和历史层面上的深层次诱因。

对于犹太复国主义政治运动以及现代以色列国家这一世俗物质世界中的历史性尝试，传统宗教犹太人的主流立场无疑大抵皆断然否定其与犹太教传统中的神性救赎无关，但认可这一物质性努力本身至少可以暂时改善犹太人的生存困境。在此基础上，他们与这个非宗教国家的合作，根本目的是为了维护犹太人的宗教信仰，捍卫托拉在犹太生活中的崇高地位。与宗教传统主义者所持的观点相比，哈巴德派的最初立场本质上并无

二致。

造成当代哈巴德弥赛亚运动迷狂的根本性原因，首先在于其相关喀巴拉神秘知识传授的开放性立场。

秘传的外向性、历史背景及救赎立场的转变

历史上，几乎所有的喀巴拉神秘大师都遵行宗教神秘主义信仰及知识的秘传传统，认为这样一种纯粹意义上的信仰体验本身，如果在现实生活中向一般信众敞开，必将带来灾难性的后果。哈巴德教派从其并不独特的喀巴拉存在论出发，不仅在传教对象的范围上超越传统的民族性局限，宣布所有的犹太人都是哈巴德派，甚至不承认宗教犹太人与世俗犹太人之间的区分。从哈西德运动产生和发展的历史背景分析，这更多是源于近代以来东欧犹太社团独特的生存背景，以及不同哈西德教派之间的竞争所致。

在这一历史背景中，哈巴德派依据神秘主义经验及自身运动发展的需要，进一步突破性地明确提出，秘传知识的传播本身有利于建立真正的信仰。然而，在新的世界里，当纳粹大屠杀这一犹太人前所未闻的恐怖迫害降临之际，秘传知识的传播本身只能迫使哈西德社团转而寻求毋庸置疑的“立即救赎”，依据理所当然的喀巴拉诠释，在当下“品尝”和体验宗教远景意义上的“终极救赎”。显然，依据哈巴德派广泛外传的喀巴拉神秘知识中内在神性逻辑，“纳粹大屠杀”这一信仰意义上的“巅峰体验”，本能地要求以“神性救赎”的方式，实现宗教内在无限的“信仰世界”与有限外在的“生活世界”之间的绝对贯通或统一。由此，在弥赛亚信仰的救赎方向上，哈巴德信徒实现了世俗与灵性、外在与内在的信仰合一，通过在现实生活中对外在拯救的呼唤，实现内在、终极意义上的宗教救赎，将日常生活与“神性救赎”联系起来。无疑，这就是当代哈巴德信徒所尝试或信仰的“弥赛亚使命”。

大屠杀、巅峰体验与救赎的内外统一

所以，在历史实践层面，哈巴德弥赛亚主义虽已不像最初那样激烈的反对犹太复国主义政治层面。然而，较之于宗教传

统主义者在立场上对以色列国家的权宜之计，哈巴德运动对世俗物质性日常生活的参与却具有信仰意义上的积极主动性，其目的在于在即将到来的弥赛亚终极救赎中，推动“信仰世界”与“生活世界”实现最后的完全统一。与其他宗教传统主义者相比，这一出发点显然迥异。同样，与宗教复国主义者对以色列国家和犹太复国主义事业在信仰背景下的超然立场不同，当代哈巴德运动对此则是一种完全意义上的“入世主义”立场，因为他们深信世界本身即将在终极救赎意义上实现最后的统一。

哈巴德救赎信仰的“入世”特征及原因

或许有学者可以认为，现代哈巴德运动所强调的仍然只是宗教层面，因为救赎的基础仍然是要求当代犹太人，在每时每刻更好地遵守托拉，以加速救赎的到来。然而，一个无可争议的事实是：在 17 世纪萨巴泰运动之后，当代哈巴德运动的弥赛亚冲击力是绝无仅有的。在信仰意义上，这种绝对的弥赛亚乐观主义宣言所要求实现的，已经是一种彻底的、无条件的当下救赎。[①] 因此，这样一种相关存在终极归宿的宗教迷狂，不可能不对现世的具体生活产生深远的、甚至是灾难性的影响。虽然从信仰意义上的存在论角度来看，关于“信仰世界”与“生活世界”之间的这种表面上的区分或割裂，实质是置身其间的存在者一厢情愿的某种视角。但毫不犹豫地宣布信仰意义上宗教救赎的即刻发生，无疑是一种相关信仰和存在的终极性宣言，也将不可避免地导致存在者本身严重的现实挫折感。其结果只能使得“对于即将到来的弥赛亚降临的绝对确定，现在成为对犹太信仰的最大的决定性的考验。”[②]

信仰意义上的危险性

在另一个层面来看，当代哈巴德弥赛亚运动尽力扩大其宗教涉入领域的做法，显然更多是源于神学意义上的救赎焦虑或

① 诚然，对于具体历史经验中的这位哈巴德先知而言，这一救赎是一种存在和信仰意义上的真实。

② Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, p. 193.

本能。换句话说，就作为一种普世一神教的犹太教信仰本身来理解，世界之所以得以存在的原因和意义即在于："上帝的显现形成了人类历史"。在此视域中，不言而喻的是，"一个彻底的世俗化的世界，一个完全地'去圣化'了的宇宙，是人类精神发展历程总的一个最新发现。"[①] 当代哈巴德运动，唯有不断关注世俗世界的生活，才能通过这些世俗意义上的"显圣物"来维系和加强犹太人的信仰。

神学意义上的救赎本能

就世俗的现象世界或"生活世界"而言，现代犹太复国主义运动在世俗物质层面上的巨大成功，特别是现代以色列国的建立，以及美国犹太人在社会、政治、经济及文化等各领域的影响日渐深厚，这一切都促使传统的哈西德运动在积极意义上，从对宗教内在层面的关注，转而更多地直面存在领域中的物质性层面，期望由此推动由外向内的救赎发生过程。这一态势与历史上犹太弥赛亚信仰在救赎方向上的内外转换，在历史维度上性质完全一致。无论如何，试图在信仰的具体表达方式上超越传统的当代哈巴德弥赛亚运动虽然在表面上轰轰烈烈，但在存在意义上，究其根本亦只是纯粹信仰本身在"生活世界"中一次不小心的"折射"而已。

哈巴德救赎转向的历史共性

① ［罗］米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》（王建光译）序言，华夏出版社 2002 年版。

第十章 西欧犹太人立场

第一节 变革及同化选项

一

大体上，人们确实可以认为，在犹太教的发展历史上，19世纪犹太思想所处的整个政治及知识氛围具有某种决定性的重要意义①。在东欧之外，欧洲其他地区的阿什肯纳兹犹太人②对于现代犹太复国主义运动，又究竟持有什么样的立场和观点？要回答这个问题，首先还是需要回到欧洲犹太人得以启蒙和解放的那个世纪。

在近代启蒙和解放运动中，历史上德国和中西欧③其他地

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》（赵立行等译），三联书店上海分店1994年版，第612页。

② “阿什肯纳兹”（Ashkenaz）即中世纪德国的希伯来名称，其具体的语源学考察参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Ashkenaz。

③ 值得说明的是，犹太历史上的文化地理区分显然与我们今天的欧洲政治地理划分并不完全一致。事实上，历史上的德意志帝国以及奥匈帝国等都涵括了相当部分今天的中东欧地区。因此，这里在章节意义上所列的“西欧犹太人”这种划分，更多只是一种相关叙述和研究的便利性选择而已。

区的犹太社会所受到的冲击与影响更为强烈。以德国为例，"德国犹太人比任何其他西方犹太人更加被迫地对旷日持久、时断时续的政治解放和社会统一过程作出反应。虽然他们在全世界的犹太人中只占很小的百分比，但却是受到现代化影响最大的犹太社群。"[①] 由于外部具体历史和社会环境的不同，特别是在这一个世纪，这部分犹太人的生活经历与他们的东欧教友有着相当明显的差异。因而，对于犹太教传统，以及犹太人未来命运的预期和看法，他们也自然与东欧犹太人有着很大的区别。在这种形势下，早期的犹太移民运动"'热爱圣山者'在中西欧并没有找到许多朋友，在那里犹太民族主义并不是一种像俄国那样的自然现象，也没有人认为像俄国 1881 年大屠杀那样的反犹暴动有可能在其他任何一个地方发生。支持（移民）巴勒斯坦的（情绪）骚动一般仅限于特别是在柏林和维也纳的俄国犹太学生圈内。"[②]

东西欧犹太人的差异和概况

在这个以"启蒙"和"解放"为标志的时代，德国和其他地方的犹太人在群体意义上经历了巨大的内在文化张力，这一点从 18 世纪的犹太启蒙运动先锋摩西·门德尔松（1729—1786）本人的矛盾心态中即可窥见一斑。在这场犹太人的文化革命中，门德尔松一方面试图冲破隔都的禁锢，把犹太人改造成真正意义上的"欧洲人"；但另一方面，他又希望犹太人能够继续保持自己的民族特性。为此，他曾经真诚地期望"在犹太人融身于欧洲文化时，他们必须学会如何生活于两个世界——世俗的世界和犹太的世界"[③]。作为一个严守犹太传统的理性主义者，门德尔松固

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》（赵立行等译），三联书店上海分店 1994 年版，第 613 页。

② Guenter Strothotte, *The Relation between Religion & Nationalism in Early Zionist Thought*, Simon Fraser University, 1971, p. 68.

③ ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 68 页。

执地号召他的同胞在信仰上要保持理性，在仪式上要坚持正统，而在文化上则要维持德意志文化。他甚至觉得这些原则性的方法能够为同时代犹太人的困扰找到最终的解决办法。[①]

门德尔松与启蒙和解放的内在张力

事实上，门德尔松或许从来就没有真正认识到犹太人在新时代所面临问题的严重性，甚至悲剧性。例如，他总是以犹太教不鼓励现世政治性进取这样的宗教诠释，来徒劳地证明犹太人对居住国的“忠诚”，并且强调这种政治被动性恰恰是犹太流散时代的基本特征。实际上，毫不奇怪的是，就时代而言，门德尔松只不过是提出了问题。然而，真正的问题是：一个人如何才能同时作为一个“忠诚的”德国人、一个“传统的”犹太人以及一个“完全的”现代人呢？门德尔松本人也许曾经能够、却不愿意预见的是，仅仅“在他死后的短短20年间，犹太人就已经与德国文化融为一体。……尽管他曾孜孜不倦地教导德国犹太人，尤其是知识分子，要保持他们的民族传统，但他的愿望和努力最终都付诸东流。”[②]

在19世纪的最初几十年间，伴随着启蒙、解放浪潮和随后短暂的波折，以德国为中心的欧洲犹太人兴起了现代意义上的一系列宗教或文化运动，这其中包括所谓的犹太教科学

① 门德尔松对于宗教，特别是自身犹太教信仰的理性主义态度具体体现在他有关犹太主题的一系列著作当中。受莱辛等近代哲学大师的影响，门德尔松坚信人类有能力通过自身的理性去发现上帝的真实性、神性的伟大以及灵魂的不朽。在1783年的《耶路撒冷》一书中，门德尔松为自己的自由理性主义思想立场进行了有力辩护。他强调，国家不应干涉属于个人事务的信仰问题，任何宗教机构都不应使用强迫手段。对他来说，犹太教并没有将什么非理性的教条强加于人。它的那些基本神学原则：上帝的唯一性、道德律法、人性自由以及灵魂不死等，都是理性的概念，而且（根据启蒙思想）都是能够用逻辑来证明的。《圣经》中并没有“你应相信”这样的命令。犹太教也并不是天启的教条，而是“天启的立法”。它与自然神论的区别是它有一整套礼仪，这些礼仪仅对犹太人有效，而且对他们具有永久的约束力（同上书，第39—74页）。

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版，第68页。

现代性浪潮的兴起

运动[1]，改革运动以及历史学派、新正统派等大大小小的不同犹太派别或运动。所有这些喧闹不止的运动或派别虽然牵扯到的犹太人群体不一，但在相关犹太人的性质和未来的理解和定位上，却都显露出明显的时代烙印。

其中，犹太教改革运动在欧洲大陆的肇始有其特定的时代动因。

在德国，法国革命掀起的犹太解放浪潮其实际效果并不理想。致力于犹太解放的活跃分子提出，政府要更公正地对待犹太人，而后者则应放弃其独特传统，接受现代教育，以高度的爱国热情来证明自身值得政府厚爱。但是，犹太人的积极回应与努力并未能从根本上改变周边的敌意，德意志国家也从未表示过赞成这种双边方案。在拿破仑家族统治威斯特伐利亚王国时，犹太人的状况一度得到明显改善，但随着拿破仑的倒台，情况也就只能是昙花一现。不仅如此，实际上其他地区的景况也大抵如此。对于内部业已受到削弱的犹太人的斗志而言，这一系列的失败明显是一种沉重的打击。许多已经富裕起来、在一定程度上接受大众文化的犹太家庭和个人发现，正是由于自身的犹太身份，他们难以被社会接受，也无法从事专门或公共职业。解决问题的便利办法似乎只有受洗改宗，许多人自己做不到，便把他们的孩子培养成了基督徒。[2]

---

① 所谓“犹太教科学运动”的出现既有当时现实环境的刺激作用，也受到时代风尚的影响。19世纪初的几十年经历了一个学术风气的剧烈变化。民族主义精神和浪漫主义热情使得人们崇尚那些遥远、古老的东西，热衷于中世纪的艺术和文化，并出现了基督教情感的恢复。在这样一种气氛中，人们的历史意识增强，开始对古代及近代历史广泛探索，并用新的比较方法对欧亚语言进行研究，甚至连民间传说也第一次变成学术研究的对象。这种在最广泛意义上对历史的关心，很快也反映在犹太宗教生活中，导致了被称之为“犹太教之科学”（Die Wissenschaft des Judentums）的运动的诞生，即用现代文学和历史批评的方法去探索整个犹太教的过去。（Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995.）

② Michael A. Meyer, “Liberal Judaism & Zionism in Germany”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

同化挫折
与信仰危机

与此同时，传统的犹太宗教正在遭遇着巨大的信仰危机和时代挑战。大批德国犹太人虽然仍旧固守传统，但他们的宗教却停滞不前，缺乏热情与活力。犹太会堂破旧不堪，毫无生气，能够使人真正了解宗教意义的拉比也很少。犹太经学院也在衰落，不少拉比职位空缺，无人填补。更为重要的是，在所谓“启蒙”和“解放”的现代性影响下，不少犹太人认为，起源于东方的许多犹太习俗已同现代文化的发展失去了联系，从审美角度来说甚至令人反感。与此同时，对于相当意义上为解放和同化所征服的那部分欧洲犹太人来说，传统的宗教内容可能导致犹太人有民族主义嫌疑，因而势必也需要合乎时代要求的改革或调整。于是，有人开始公开反对犹太祈祷书中的某些段落，认为它们同这样一个启蒙时代和日益增长的博爱精神格格不入。他们坚称，按照启蒙运动的精神，宗教的根本问题是信仰上帝、人的自由和永生，并实行道德律法，而仪式则是次要的。①

二

在这样的历史氛围下，一场致力于否定欧洲犹太人民族性身份的宗教改革运动全面展开。

其中，“犹太教科学运动”的著名领袖亚伯拉罕·盖革（Abraham Geiger，1810—1874）首当其冲。对于这位献身犹太教改革运动的著名人士来说，尽管他仍然认为犹太团体应继续保持一种宗教性的社区形式，但却从未将欧洲犹太人视为一个独立的民族，也不认可他们作为一个民族的身份。原因在于大体上他仍旧将犹太教视为一种教义体系，因为这样

① Michael A. Meyer, “Liberal Judaism & Zionism in Germany”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998.

有利于其教义的传播和普及。[1] 在盖革看来，“上帝赋予了犹太人一种特殊使命，使其成为‘万邦之光’（《以赛亚书》42 章 6 节），即有责任教诲全人类以伦理一神论的真正意义，哺育宇宙之和平和正义。正是出于这一目的，上帝才把犹太人遣散到各民族中间。因此，犹太人的散居命运是神奇的福祉，而不像犹太人几个世纪来所认为的，是一个罪孽的惩罚。既然如此，犹太人除了保有自己的宗教忏悔外，必须放弃一切种族的或民族的特征，和自己的邻人们完全融为一体。”[2]

盖格的去民族性否定及普世主义论证

换句话说，同其时代的多数思想家一样，盖格强调的是犹太教的普世道德性，反对用民族理想来鼓励犹太民众。在他那里，盼望一位弥赛亚王的降临，祈祷在巴勒斯坦建立一个犹太民族国家，恢复犹太圣殿和祭祀等等，这一切都已经被明确否定。犹太人现在是、而且将来也应该是他们所生活的各个不同国家的公民，唯一区别的只是他们的宗教。作为一个信奉“科学的”犹太教的改革者，盖格不相信一位人格化的弥赛亚，但却期望一个世界性的公正、友爱、和平的“弥赛亚时代”。[3] 正是在这一改革立场的驱使下，在 1854 年布莱斯劳出版的一本祈祷书中，盖革彻底删掉了涉及弥赛亚理想和重返锡安等内容的所有章节，代之以相关建立全人类千年王国的祈祷文。[4]

将欧洲的犹太教改革运动的理论与实践主张彻底结合的是塞缪尔·霍尔德海姆（Sammuel Holdheim，1806—1860）。或

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 189 页。

② 同上。

③ Michael Meyer, ed., *Ideas of Jewish History*, Wayne State University Press, Detroit, 1987, pp. 161—174.

④ ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 189 页。

许是因为物极必反，令人匪夷所思的是，这位生长于老式东方正统派背景中的激进改革者，不顾一切地极力去除犹太教中的民族性成分。他声称，犹太教的民族因素是为存在一个犹太国家的阶段而设计的，当这个国家被毁后，这些因素也就永远失去了它们的合法性。“犹太教必须服从于时代的潮流……犹太教中的宗教—伦理和人道主义因素是和其民族主义特征截然分离的，因为后者在犹太灭国后就已丧失了约束力。犹太人民长达几个世纪的社区自治生活，应被拉比们改造犹太教的自治权所取代，只有这样，才能和它的宗教—伦理本质以及时代精神相吻合。既然犹太人民已不再是他们自己国家的、而是其他国家的公民，那么，他们的风俗习惯也应作相应的调整，以适应这些国家的要求。”①

霍尔德海姆的彻底改革主张

不仅有关王权、圣殿和祭师的律法，有关民事和刑事的法律规定，就是连结婚、离婚等家庭和会堂习俗，都被霍尔德海姆划归民族性范畴，因而都必须予以废除。除了将一些带有民族色彩的犹太节日废除外，霍尔德海姆对犹太人与基督教徒这两种“一神教教徒”之间的婚姻，也毫不迟疑予以认可。对于当时所有严肃认真的犹太思想家都深感棘手的安息日问题，霍尔德海姆则大胆建议，将安息日改为多数人遵守并得到国家法律承认的休息日（即星期日）。② 或许，在那样的一个时代，对霍尔德海姆而言，犹太教只是一种原则，而不是一种生活的戒律，其不朽核心只相当于一种信条和道德准则③，只要这一切不妨碍欧洲犹太人的新时代生活。

在反对派眼中，修改千百年来一直使用的祈祷文，自然就

① 塞缪尔·霍尔德海姆：《论拉比的自治和犹太婚姻原则》，施韦林，1843 年版，第 7 页。前引书，第 191—192 页。

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 190—195 页。

③ 同上。

是对口传托拉的权威性提出挑战。正统的犹太教人士开始感受到宗教基本问题所处的危险境地，他们谴责新书的作者为异端、渎神者和叛教者。但尽管如此，改革派还是为自身这些行动的成功争取到了一定的认可，改革者以知识分子的良知为由，为他们所作的修改进行辩护。他们声称，他们不再看重犹太人的民族理想，汉堡就是他们的耶路撒冷，他们所建的神殿就是他们唯一需要的圣殿[①]。到 1843 年，当法兰克福非教职的犹太人成立“改革之友协会”时，这种情况就变得非常明显了。在阐释其犹太教革新方法的声明中，除了含糊宣称“摩西的宗教是能够得到无限发展的”，这些改革者开始公开拒绝律法的权威性和弥赛亚救世信仰[②]。

改革派与反对者的斗争

毫无疑问，在很大程度上，这是一份对传统犹太教态度的否定性声明。因此，当这份奇怪的声明公开发表时，一批很有学问的拉比虽然已经表示赞成改革运动，但他们对这份否定性的纲领还是进行了激烈批评。布拉格的所罗门·犹大·拉波鲍特（Solomon Judah Rapoport，1790—1868）拉比警告犹太人，不要同该协会的任何成员保持社会接触，尤其防止同他们发生婚姻关系。但尽管如此，两年后，改革派犹太人在法兰克福大会上，还是以多数通过一项实质性决议：“救世主观应在祈祷文中加以重点提及，而所有涉及我们重返祖先的土地和重建犹太国家的内容则应从礼拜式中删除。”[③]

当然，并不是所有的犹太学者都赞成改革运动的激进主义立场或做法。对于汉堡改革派从礼拜仪式中删除有关重返锡安

---

① Michael A. Meyer, “Liberal Judaism & Zionism in Germany”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998. 据估计这就是称改革派犹太会堂为“神殿”一词的原因。在匈牙利语和其他巴尔干语言中，对所有宗教建筑物都是用“神殿”一词。

② 同时，该协会成员强调犹太人的割礼是一种必须淘汰的野蛮仪式。

③ 大卫·菲力普逊：《犹太教改革运动》，第 255 页。转引自［美］大卫·鲁达夫斯基《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 224、225 页。

的祈祷文，同一时期的犹太教历史学派[1]先驱查哈利亚·弗兰克尔（Zacharia Frankel，1801—1875）就提出了严肃批评，他特别指出：

"……建立一个独立的犹太宗主国的理想，就其自身而言，是足以令人尊敬和富有生命力的，在地球上某个埋藏着我们最神圣的记忆的角落重建我们的家园，这一宏愿是无可厚非的；只有在那儿，我们的民族才能重新自由地迈开自己的双脚，并赢得其他民族的敬意——可悲的历史经验告诉我们，只有那些世俗力量的拥有者才能获得这种尊重。在这一愿望中不存在任何憎恶或蔑视我们现在所属的祖国的迹象；也不应由此怀疑我们视自己为这片国土的外来者，并渴望逃离它的桎梏……它仅仅表明，数千年的压迫和苦难并没有使我们丧失生活的勇气，我们依然在为迈向独立和新生的理想而奋斗。长期以来，我们的民族曾一味地屈从和迁就于外部环境的压力，而其结果除了经常导致一种肤浅、乏味的世界主义之外，一无所获。相形之下，无论怎么看，上述为理想而奋斗的勇气更具崇高感……"[2]

弗兰克尔的复国立场

显然，弗兰克尔从内心深处支持犹太人重返圣地，以在世俗意义上获得犹太人长期丢失的民族尊严。为此，他也并不认同正统派意识中那种多多少少有些自虐味道的宗教普世主义情节。然而，在这个特定的时代氛围里，弗兰克尔似乎有信心理

① 和改革派不同，弗兰克尔的历史学派并没有在各国形成一个独立的派别，他自己也一直没有系统化的理论或纲领。从方法上看，所谓的"实证—历史的犹太教"就是从价值体系上将犹太教历史资源中的各种宗教信条或习俗划分为两个不同层次的范畴。对那些被认为是犹太教中内在渊源性的、富有持续生命力的内容，弗兰克尔强烈反对屈从于时代变迁的外在压力，或所谓理性主义的检验，以至于纯粹为改善犹太自身生存的权宜之计。与此同时，他似乎又不得不同意对传统资源中过时的、非原则性的内容作出一定限度的现代性改革。总之，弗兰克尔思想主张的实质试图在犹太教保守与改革两大力量选项间找到一种折中的平衡办法。弗兰克尔的观点在逻辑上多少存在含混之处，但它在使犹太教向现代主义精神靠拢的同时，多少遏制了改革派的影响，因此受到了许多人的欢迎，今天在美国被称之为保守派的犹太教派别，其理论根据便有很大一部分是来自弗兰克尔的学说，自然也少不了难以说清的理论问题。无论从弗兰克尔所处的时代，还是后来美国保守派运动的发展来看，这都是一种两难的中间理想路线（同上书，第 205—230 页）。

② 《东方文学》1842 年，第 363 页。同上书，第 217 页。

所当然地认为，犹太人重返圣地建立自己的家园，并不与他们对居住国的忠诚相抵触。对于犹太人双重忠诚的质疑，弗兰克尔用奥地利希腊裔公民的情况为自己辩护，强调尽管这部分希腊裔奥地利人积极投入母国反抗奥斯曼土耳其帝国统治的解放运动，但并没有人因此而怀疑他们对哈布斯堡王朝的忠诚[1]。弗兰克尔由此推论道，“同样，为什么犹太人不应渴望为自己那些在撒丁尼亚岛（Sardinia）、沙皇俄罗斯以及其他地方受苦的同宗兄弟们创建一个祖国呢？”[2]

重返圣地并非双重忠诚

由此，在犹太人民族主义问题上，弗兰克尔坚定地认为，既然犹太人在德国现在几乎已经获得了彻底平等的民权，他们所享受的政治经济地位是那些远在东欧和其他地方犹太同胞所无法比拟的，那么德国已经成为德国犹太人的祖国[3]。对此，弗兰克尔明白无误地坦言，“……无论如何，只要犹太人发现了一个认可其合法儿女身份的祖国，他就应该放弃犹太民族主义；他必须放弃，如果他渴望成为祖国的一名真正的儿子；他本人迫切地希望祖国能赐予他这一身份——而一旦这一愿望实现，他的犹太民族主义也就自行消亡，因为犹太民族主义是某种从外部强加而来的东西……”[4]

为“祖国”放弃犹太民族主义

很明显，在弗兰克尔的内心深处，犹太民族主义只是一种现实环境压迫下的不得已选项，如果犹太人能够有地方安身立命，那么所谓的民族主义也只是多此一举的事情。

在犹太民族主义问题上，怀有同样浪漫的功利主义想法的并不只是弗兰克尔一人。在历史学派中，来自当时奥地利统治下的加利西亚的所罗门·犹大·拉波鲍特就是一例。对于改革者在祈祷书中删去有关救世主理想的内容，拉波鲍特虽然也抱

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版，第218页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第218、219页。

有批评态度，但他和弗兰克尔一样乐观地坚信，即使犹太人怀有重返锡安的愿望，那些对犹太人持友善态度的国家也还是将一如既往地把他们视为自己忠诚的公民。

拉波鲍特的“两全”立场

不同的是，拉波鲍特看到，与那些对犹太人友善的国家相比，犹太人的仇视者绝不会放弃他们的敌意，即便犹太人抛弃他们的民族主义理想。[①] 也许正是因为这样的见解，在如何对待犹太教传统问题上，拉波鲍特对于改革者的激进主义立场持一种强烈的批判态度，他谴责这些人“正在蚕食德国犹太人的令人极其愤恨的和不光彩的行径。这批所谓的拉比引导犹太人民背离了神圣之路，并厚颜无耻地对犹太人民声称：‘你们在《塔木德》甚至摩西律法中毫无地位可言。’因此，这群所谓的人民领袖们正在把他们引入歧途。”[②]

三

同化已经走得很远

平心而论，东欧以外的这些欧洲犹太人整体上并没有他们的东方教友那样不堪回首的遭遇，因而他们在启蒙和解放浪潮下掀起的这场犹太文化运动，从背景上说，直接源于新时代条件下的显著同化结果。就其本身而言，诚实地说，“西欧犹太人的同化已经走得很远，返回犹太民族主义是不能容许的。……消息最灵通、最清醒的早期的犹太复国主义批评者兰道尔和魏尔强调指出，相信西欧犹太人可以不被同化，这种想法是个妄想，即使巴勒斯坦存在一个犹太国也不可能。西方犹太人问题最终将通过同化来解决。至于东欧的状况，没有人能作出回答。”[③]

---

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 233 页。

② 同上书，第 232 页。

③ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 474 页。

无论其后的20世纪上半叶德国等欧洲犹太人遭遇了怎样的历史灾难，就当时而言，西欧犹太人在19世纪的同化成果毋庸置疑。在行动上，改革派阵营在启蒙运动的现代性思想鼓舞下，几乎彻底革除了犹太教传统中那些他们以为不合时宜的律法及民族性成分。

对于这种近似于不留余地的做法，这部分犹太精英似乎有着足够的自信心，因为“按照改革派的观点，尽管哈拉卡的保护性外壳在中世纪曾经维护了犹太教，但犹太信仰的核心，如果能明确理解的话，将足以确保犹太教的生存。”[①] 在当时及后来的一段时期内，或许，这种想法确实曾经拥有过相当的道理，至少“对犹太复国主义持批评态度的自由主义者可以指出一个不可否认的事实，那就是尽管反犹太主义者多次警告，犹太人和非犹太人的异族通婚在整个中欧和西欧，甚至在美国都在增长。假使有几代人的和平发展时期，犹太人问题很可能会消失。”[②]

犹太问题确曾可能消失

就严肃意义上的历史研究而言，必须正视的是：无论西欧犹太人的这种群体性“同化”倾向在具体历程中发生了什么样的波折或反复，这种对传统宗教内容在表面上区别不同范畴、并积极进行某种现代性改造的尝试，终究成为欧洲犹太历史上的一段事实。与此同时，另一个必须正视的历史现象就是：虽然犹太人在东西欧不同地区的遭遇各有异同，但现代犹太复国主义运动还是得出了迥然不同的结论。在具体的文化方向性问题上，犹太复国主义者与这部分改革派犹太精英几乎南辕北辙，并坚决反对他们选择的同化主义道路。

背景、差异及考察思路

显然，在考察西欧犹太人思想关于犹太复国主义的立场时，这些都是不可遗忘的历史背景。从宗教的文化角度理解，

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第613页。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第476页。

较之东欧传统主义者在宗教思想上对现代犹太复国主义所做的深刻思考，西欧犹太人的回应则从另一个角度折射出一种无奈与适应。某种意义上，这也是犹太宗教文化在文化交往的不同历史时空中，其延续性与创新性层面因时代的不确定性以及自身经验和资源的复杂性所必须面对的命运。

第二节　德国犹太人立场

在近代犹太社会的现代性转换过程中，德国犹太人在新兴的犹太启蒙和宗教改革运动中，无疑都扮演了十分重要的历史角色。正如哈斯卡拉的确是一种完全阿什肯纳兹式的现象[①]，犹太人“从19世纪初期就曾试图将犹太传统的一些要素与现代世俗思想联合起来。在德国和西欧，哈斯卡拉在犹太人的文化和政治同化方面起过先导作用。”[②]

德国犹太人的历史角色

一

在具体的文化心理取向上，德国犹太人对于现代性的回应，同样也存在着自由主义启蒙派与传统主义正统派两种不同的立场倾向。

主张启蒙的马斯基尔由经济精英和知识分子构成，由于长久以来的同化影响，一开始，他们主张犹太社会应当在哲学、政治、社会行为及生活方式等各个方面努力适应新的时代。但是不久，这群知识分子的立场开始变得有所保留，对于犹太社

启蒙派与新正统派的现代性分歧与共识

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社2007年版，第176页。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第77页。

会的改革也逐渐转而持有一种相对温和的态度。在一定程度上，他们将启蒙看作是一种保存自身语言文化的社会改革，而非绝对意义上的全盘西化。

与此同时，德国的一部分正统派犹太人则对宗教仪式的改革开始做出自己的回应，他们的根本原则是按照国家及时代的要求，在现代主义架构内对传统律法与习俗重新做一种全盘性的肯定性诠释，以使日常生活中的宗教成分逐步适应新时代的变化要求。① 因此，从延续犹太文化自身传统的角度上说，德国知识分子在现代性及同化问题上的立场，又与这一部分的所谓“新正统派”宗教犹太人之间存在某种共识。

自由派的普遍同化及保守立场

尽管如此，问题的实际背景在于：到 19 世纪末，德国犹太知识分子的绝大多数在政治上都属于自由主义者，但不是过分的自由主义者。在文化心理或倾向性层面，他们深深地扎根于德国文化，并且完全满足于他们的命运。所以，整体上的态势表现为，他们虽然也希望某种程度上的变革，但不是无政府主义和革命。② 在这样的一种具体历史背景之下，对于绝大多数怀抱着这种强烈的同化主义倾向的德国犹太人而言，他们在犹太复国主义问题上的出发点不应当被人误解，“他们强调犹太复国主义绝不是恢复犹太传统，而是受欧洲普遍的民族主义倾向所鼓舞。”③ 但这本身并不妨碍他们在德意志国家追求自身的幸福和生活。

---

① 所谓“正统派”一词对犹太教来说首次使用于 1807 年。犹太教改革派拥护者用这个语汇指称当时的传统主义者。相对于 19 世纪启蒙运动以来犹太教自由主义的发展，那些大体上仍未能对现代性变化在宗教信条与实践方面立刻做出明显变革的传统犹太教人士被称为正统派。在哈斯卡拉及犹太教改革运动的刺激下，新的正统派宗教人士提出应根据变化了的条件、而不是根据已消逝的过去来考虑问题，书面或口传托拉都是准确无误的神授真理。因此，在某种意义上，新正统派实现了传统犹太教与现代性的便利性融合，在现代主义架构内，对传统的犹太教律法与习俗作了一种全盘性的肯定性诠释（［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 270 页）。最早采取这一立场的是 1821 年被请到汉堡来同改革派相对抗的伊萨克·伯奈斯。在他身后，他的弟子萨姆松·拉斐尔·希尔施获得了更加广泛的影响，被公认为是新正统派的创始人。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 480 页。

③ 同上书，第 490 页。

在他们眼里，既然犹太人已经在流散地生活了许多个世纪，还有什么东西可以在实质上称作是他们自己的文化呢？犹太人的宗教节日已经按照其他民族的习惯作了变化，他们在欧洲和地中海沿岸使用的意第绪语、拉迪诺语分别源于德语和西班牙语。犹太人没有学校教授自身的绘画、音乐、历史或哲学。虽然有许多犹太作家，但没有什么犹太文学，因为犹太人在文化上，一切都与他们的东道主共生。因此，他们疑惑的是：在犹太教之外，那些鼓吹犹太人民族文化复兴的人，还能找出什么样的特殊犹太价值观?[①] 而所谓的"犹太教"这种文化遗产，毫无疑问，在新的时代里已经得到了改革，但是还需要更进一步的努力。

散居历史已融化犹太生活的特殊性

1913年发生的"戈尔德施泰因事件"[②] 充分说明了德国犹太人的这种文化心理状况。

当时的德国反犹主义者指责犹太人试图控制德意志民族的文化，并且直斥犹太知识分子人格分裂，幻想以脱离他们生活其中的犹太民族的方式，在德国社会站稳脚跟。对于这种言辞犀利的指控，一位名叫恩斯特·利绍尔的犹太诗人却毫不迟疑地予以坚决反驳，并激烈地反对恢复德国的犹太区和"巴勒斯坦飞地"[③]。毫无疑问，在当时没有道理可以认为他的这一立

"戈尔德施泰因事件"与利绍尔的表白

---

① [英]沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第490页。

② 这一年3月，此人发表了一篇题为《德国犹太人的帕纳萨斯》的文章，并激起了持续数年的讨论。戈尔德施泰因在争辩中说："犹太人正控制着一个民族的文化，而这个民族既否认他们有这样做的权利，也认为他们没有这样做的能力。首都的报业即将被犹太人所垄断，柏林几乎所有的剧院经理都是犹太人，很多演员也是犹太人。德国的音乐生活没有犹太人简直不可想象，而且德国文学研究在很大程度上也靠犹太人。人人都知道这种情况，只有犹太人扬言这不值得注意。……他们可以向其他人显示这些成就，说明他们不是劣等民族，假设他们认为这样做会在某种程度上减轻对他们的厌恶和反感，那不是太幼稚了吗？犹太人的状况基本上是异常的。自由主义的犹太知识分子是优秀的欧洲公民，但他们也具有分裂人格，脱离他们生活于其中的那个民族。他们可以对科学事业作出大贡献，因为科学没有国界。但是在文学艺术方面（可能他补充说还有政治生活），任何创举都必须扎根于大众和民族。从荷马到托尔斯泰的所有真正伟大的作品都根源于自己土生土长的地方，源于祖国和人民。可是这种'根基'犹太人没有，尽管他们有那么多知识分子并且作出了激动人心的努力。"（同上书，第481页）

③ 同上书，第482页。

场，有可能出于对反犹主义行径的恐惧或担心。相反，这位犹太诗人对于德国犹太人成为德意志民族中的一员充满期待和信心。利绍尔坚持认为，德国犹太人的“同化必须进行并且一定要取得成功。如果有这么多的犹太知识分子态度如此激进，并一直毫不同情德国民族精神，无疑这是因为他们在很多方面一直在受歧视。但一旦这些障碍倒塌，他们就会完全加入德国生活的主流。”①

如果历史的时针再向后转动两三个十年的话，对于这番充满自信的言辞，人们无疑只能用愚不可及或者疯言疯语来加以描述了。对此，犹太历史学家也只能诚实地承认，“回想利绍尔的乐观主义似乎是幼稚得难以置信，但那并不是完全不可能的。倘若不是第一次世界大战爆发及其影响，他的预言或许已经变成了现实。当时反犹太主义没能成功地制止犹太人在中欧的进展。”“在希特勒时代以后（纳胡姆·戈尔德曼写道），虽然听起来似乎荒谬，但 1870 年到 1930 年德国犹太人的历史呈现出比其他各地犹太人的成就更加引人注目的进展。”②

同化乐观曾经并非完全不可能

正是出于这样的心态，经过 19 世纪同化主义浪潮的洗礼，对于绝大多数的德国犹太人来说，“他们不再认为自己是犹太人，因而犹太复国主义者和它的对手之间的全部争论对他们毫无影响。他们评论犹太复国主义就像评论其他在政治和文化方面使人感到新奇的事情一样……但更经常的是，他们干脆不理睬犹太复国主义；真正的辩论是在犹太复国主义者和大多数没有宣布放弃犹太教，但却用不同方法来解释它的人们之间进行的。”③

犹太复国主义与绝大多数德国犹太人无关

一个顺理成章的历史现象是：19 世纪末以来，绝大多数的

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 482 页。

② 纳胡姆·戈尔德曼：《回忆录》，伦敦，1970 年版，第 58—59 页。前引书。

③ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 482—483 页。

德国犹太人实际上都反对现代犹太复国主义运动，他们唯恐这一运动危害他们作为德国公民的正常生活，并且更痛恨其民族性政治目标，担心会给自身的生活带来诸如“双重忠诚”这样可怕的潜在危险指控。在他们的内心深处，犹太复国主义至少从表面上看，同历史上的反犹主义一样，它们都具备三点共同特征：其一，它们都认为犹太人并非一个宗教性团体，而是一个现代意义上的“民族”；其二，它们都认为犹太人不能在文化与政治上融入居住国；其三，它们都强调只能通过同犹太人目前居住国无关的流散目的地，犹太问题事实上才可能得到解决。[①]

德国犹太人的反对立场及原因

与此同时，虽然绝大多数的德国犹太人对犹太复国主义选项不感兴趣，但另一方面，对于 19 世纪以来德国的犹太宗教人士来说，他们在诸如犹太教的现代化、犹太民族性本质以及宗教启示的性质等问题上，固然存在诸多分歧，但无论何种派别的宗教领导者，却又似乎都对犹太教的未来抱有足够的信心，他们“都感到犹太教的复兴已指日可待。以色列人在历史上负有特殊使命，即朝着弥赛亚时代发展。犹太宗教思想家在他们的著作中对未来——犹太教的未来和人类的未来，是乐观的。[虽然] 确实，一些危险的因素依然存在：对犹太人的仇视依然存在，以及许多犹太人并不理解他们自己的信仰的意义。但是，欧洲的各种条件正在改变；犹太人的解放已成为不可逆转的历史潮流，犹太人和他们的宗教逐渐已为得到启蒙的欧洲人所承认。”[②]

宗教人士的未来信心及判断基础

显然，宗教人士对犹太教和犹太人未来的这种“信心”，是建立在犹太人的“解放”不可逆转的判断之上。在这样一种历史情境下，在宗教学者的意识中，对于后“解放”时代的犹

---

① Yaakov Zur, “German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 107, 108.

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 614 页。

太教究竟应走向何处，以及如何评判犹太政治复国主义这一世俗民族主义目标等，也就可想而知了。

二

德国犹太人对政治犹太复国主义的明确反对始于1897年6月。虽然总体上来说，德国的自由派[①]与正统派犹太人都一致反对现代犹太复国主义运动，但相比而言，自由派如果不是在政治上，至少也在思想上，构成犹太复国主义运动在德国的最大反对力量[②]。自由派犹太人反对犹太复国主义运动的主要原因有两点：

自由派的反对及原因

其一，从政治上的功利主义角度而言，他们认为犹太政治复国主义运动是对德国犹太人现有政治地位的一种威胁，并且极有可能刺激新的反犹主义浪潮；其二，在认识论上，自由派犹太人认为犹太政治复国主义是对犹太历史及命运的一种误读。[③] 在他们看来，只有作为一种宗教—文化意义上的犹太教才是一种历史真实。只有它，而非犹太复国主义者的世俗政治民族主义，才有可能确保犹太人的继续生存。

对犹太教根本性质的错误理解

基于自由派犹太人本身对犹太教性质的这一理解，从宗教角度来说，犹太复国主义政治运动之所以在德国自由派那里缺乏犹太合法性，其根本并非在于这场世俗民族主义运动人为地"强迫末日救赎的降临"，而是因为它对整个犹太教根本性质的错误理解。对此，来自斯德丁（Stettim）的赫尔曼·福格尔施泰因（Hermann Vogelstein）拉比就毫无忌讳地指出，"犹太教意味着以色列先知的宗教，它是在一种普世的伦理性上帝以及

---

① 在这里自由派指包含过去的犹太教改革运动、犹太教科学运动以及历史学派等非传统派的犹太人。

② Michael A. Meyer, "Liberal Judaism & Zionism in Germany", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 93.

③ Ibid., p. 94.

将其思想带给人类的犹太使命里，作为一种信仰而得以理解的。（但）犹太复国主义削弱了这一信仰，尤其在年轻人当中，它对犹太教未来所构成的严重危险，绝不次于对德国犹太人政治未来（所构成的威胁）。"[①]

显然，在德国的自由主义犹太人那里，犹太教的最根本特征是它的普世主义理想，犹太人的所谓"救世主"许诺同样不能与这样的宗教前提相悖，它也不可能是构成犹太教民族性的任何确证。相反，犹太教的普世性特征要求犹太人在现世生活中通过对所在国的民族忠诚而证明这一点。这种"普世主义"的犹太教，在现实世界里，确实只有在宗教—文化意义上加以理解和信仰，才是一种符合德国犹太人现实利益的一种"历史真实"。

宗教普世主义要求忠诚所在国家

因此，在赫茨尔发出召开第一次犹太复国主义代表大会倡议后不久，德国拉比执行委员会就明白无误地表示，"所谓的犹太复国主义者要建立犹太民族国家的志向，和《圣经》中救世主的许诺以及犹太教的其他典籍相抵触。犹太教使信奉它的人有义务为他们的所在国服务，并且全心全意去促进这个国家的民族利益。"[②]

无论是把犹太教的普世性作为招牌，还是念念不忘德国犹太人的政治未来，在德国自由主义犹太人的宏大叙述中，以普世主义为出发点和终极目标的犹太教自然不可能需要一个现世的民族主义国家，这样既不违背犹太宗教普世主义的神圣性，在理想意义上也可以很好地照顾到德国犹太人和他们周边德意志同胞的民族感情。正是出于这样的细致考量，德国拉比执行

自由派立场的方便性

① Heinemann Vogelstein, *Der Zionismus: Eine Gefahr fur die gedeihliche Entwickelung des Judentums* (Berlin, 1906), cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 94.

② 海·福格尔施泰因：《犹太复国主义，对犹太教有效发展的威胁》，斯德丁，1906年，第11页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第484页。

委员会在表达自身坚决反对的同时，不失时机地不忘补充声明，“他们的反对是针对政治犹太复国主义。他们并不反对在巴勒斯坦的犹太农业居住区，因为这些‘崇高的愿望是不以建立一个民族国家为目标的’。”①

从今天的视角看过去，历史的镜头曾经是如此匪夷所思的合情合理。正如沃尔特·拉克在《犹太复国主义史》一书中所重现的那样，那位大名鼎鼎的福格尔施泰因拉比坦率地公开宣布自己是犹太复国主义的反对者，他和提倡犹太人在德国获得解放的加布里尔·里塞尔以非常相同的态度，强烈抵制这场新的运动。对于他们这样的现代犹太知识分子来说，德国是他们的祖国，他们没有而且也不需要其他祖国。自欧洲犹太人“解放”以来，他们已成为德国的爱国者，通过各种纽带与德国联系在一起，并在几代人的时间里已经形成了一种明显的德意志民族意识。②

没有也不需要德国之外的祖国

正如他们所设想的，犹太复国主义者的民族复兴与犹太教的目标是不一致的。按照这些自由主义者的看法，为了达到和保护以色列人纯洁的一神教信仰，在古代也许曾经需要一个民族国家。但是一旦达到这一目的，即这些信念为以色列人所接受，就不再需要一个领土中心。相反，按照天意，犹太人应被遣散到各地，做上帝思想无限威力的见证人。所以，犹太教自由主义者同意犹太教的下述正统观念，即促进先知思想在流散地的实现是以色列子孙后代的使命。③

犹太普世主义不需要一个现代民族国家

另一位犹太教自由派知识分子，著名的反犹太复国主义拉比，费利克斯·戈尔德曼（Felix Goldmann）的观点亦几乎如出一辙，他把犹太人的民族主义思潮看作是普遍的沙文主义运

犹太民族主义是沙文主义产物

① 海·福格尔施泰因：《犹太复国主义，对犹太教有效发展的威胁》，斯德丁，1906年，第11页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第484页。

② 同上。

③ 同上。

动的产物，虽然沙文主义运动毒害了近代历史，但它在提倡普遍性的新时代里将被肃清。而犹太复国主义却企图通过牺牲犹太人的宗教，以换取建立一个小国家。[1]

在费利克斯·戈尔德曼眼里，这场运动代表了一种同自由派主张相冲突的、对于犹太属性根本不同的理解，因为它容许对犹太教本身的中立或冷漠态度，这种不可容忍的世俗主义倾向是自由派犹太人所不能接受的。对于绝大多数业已同化的德国犹太人来讲，“像犹太复国主义者一样，戈尔德曼的目标是争取他们具有一种更富内容的犹太性，但这一基本内容必须是宗教的，而非民族性的，因为正如他所争辩的，只有作为一种宗教的犹太教才是历史意义上的真实。由于犹太教不同于犹太民族主义，它是永恒的，而非暂时性的，单独其本身可以确保犹太人的生存。”[2]

宗教性而非民族性的犹太教

德国的自由派拉比对于犹太复国主义的反驳和批判，多少是出于特定社会和宗教身份上的原因，因而基本上都是从相关犹太宗教根本性质的定义和诠释上下工夫。换言之，总的来说，他们也就不大可能毫无节制地对世俗民族主义者的努力一概加以否定[3]。

相比之下，一些非宗教的犹太自由主义者在表面的德意志爱国主义面纱下，激烈反对犹太复国主义可能危及德国犹太人的政治地位和未来命运，他们的这种极度担忧往往不加掩饰，因而显露无遗。例如柏林犹太社团执委会代表路德维希·盖格尔教授，他极力谴责犹太礼仪中的那种“渎神的祈祷文”，因

① 费立克斯·戈尔德曼：《犹太复国主义或自由主义》，法兰克福 1911 年版，第 1、71 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 485 页。

② Felix Goldmann, *Zionismus oder Liberalismus: Atheismus oder Religion* (Frankfurt a. M., 1911), cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 95.

③ 例如，他们也承认犹太复国主义者为重新唤起犹太人对犹太教和希伯来语的兴趣做了大量工作。参阅［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 487 页。

为其目的是使人恢复对锡安山的忠诚。在他看来，“犹太复国主义就像社会民主和教皇极权一样，对德意志精神是一种危险”，他本人甚至强烈建议剥夺犹太复国主义者的公民权。① 在这位教授心目中，“德国犹太人只能把他们的希望寄托于德国民族的未来。任何人，如果想和他们的教友在德国之外组成一个民族，那么对他们生活于其中的那个民族，就是忘恩负义。因为德国犹太人是有他们的民族独特性的德国人，锡安山是他们过去的，而不是未来的国家。”②

作为德国人不能忘恩负义

总而言之，在关于犹太人的身份、政治及宗教等问题上，德国自由主义的宗教及知识精英阶层所采取的自我辩解立场，实则兼具外表上的普世主义取向和内在的功利主义目的。这样一种表面上义正词严、实则虚实不宣的批判，也不可避免地影响到德国犹太社会中的其他角落。

自由派立场的普遍性影响

在犹太复国主义者问题上，非正统派犹太人的主要组织“德国公民中央联合会”多次正式通过决议，一方面强调否认德意志精神的人，或者说那些在自己的祖国感到自身只是客人的人，在这个组织里不会有一席之地；另一方面该组织又宣布，只要一个犹太复国主义者的主义，是为了帮助东欧被压迫的犹太人寻找新的家园，或是为了增强他们的教友的历史和宗教自豪感，他就可以成为该组织的成员。与此同时，对于该组织中的那些极端反对犹太复国主义的成员来说，他们认为犹太复国主义干了对反犹太主义者有利的事情，它是德国犹太人的最大灾祸。因此，那些声明的深度还远远不够，他们再三谴责联合会领导出于机会主义，“用温和手段对待犹太复国主义”。③

分析一下德国自由派犹太人反对犹太复国主义的理论立

① 费立克斯·戈尔德曼：《犹太复国主义或自由主义》，法兰克福 1911 年版，第 1、71 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 485 页。

② L. 舍恩编辑：《真理的声音》，维尔茨堡 1905 年版，第 163 页，及其后。前引书。

③ 德国《以色列人报》1913 年 5 月 15、30 日；《中央联合会报》1919 年 2 月。前引书。

场，实际不难看出，在犹太复国主义者与德国自由派犹太人之间，双方难以沟通的主要问题其实在于：出于各自对外部现实环境的体验、认知和应对手段的不同，双方在各自确认的所谓“犹太民族性”定位上存在本质性的分歧。

“民族性”定位分歧

具体而言，现代犹太复国主义者倾向于政治意义上的“犹太民族性”的建构与新生，而自由派除了担心这种现代“民族性”政治主张会威胁德国犹太人的现实政治地位之外，他们所强调的重点在于提醒犹太复国主义者，犹太人的“民族性”只能是宗教—文化意义上的概念。除此之外，他们并不反对犹太复国主义者的物质主义人性救赎，但前提是不能影响到犹太人在德国的文化融合或民族同化前景，而这恰好正是犹太复国主义者所极力批驳或阻止的。

世俗化方向上的共同点

与此同时，双方虽然在追求民族性认同方面有着深刻的方向性分歧，但较之并不占据主流的德国正统派犹太人的主张，他们之间在犹太人的世俗化问题或努力方向上，还是有着不少的共同点。例如在宗教事务上，自由派犹太人极力推动宗教仪式上的改革运动，而犹太政治复国主义者从世俗主义角度，也认同自由派在宗教事务上的开明中立态度。

抛却观点上的纷争不说，随着时间的推移，特别是犹太复国主义事业的重大进展，在第一次世界大战后，除了少数奉行极端德国民族主义的犹太人还在强烈谴责外，总体上，德国的犹太自由主义者与犹太复国主义运动之间的对抗渐趋减弱。①

在这一期间，德国自由派代表人物赫尔曼·科恩（Hermann Cohen）的观点可以被看作双方立场逐渐接近并缓和的反映。作为德国著名的犹太思想家，赫尔曼·科恩认为，鉴于犹太教并非一个民族，而只是一种可以同德国共存的文化意义上的“民族性”，自由主义者与犹太复国主义者之间只是为了争

① 这一时期，德国公民中央联合会对巴勒斯坦这一冒险事业仍持怀疑态度，并继续与犹太复国主义进行斗争，只要它仍认为德国犹太人是生活在异乡（同上书，第487—488页）。

取德国犹太人的拥护而相互斗争而已[1]。到1918年，科恩进一步认为，犹太复国主义并非令人反感，只要它认可犹太人的宗教优先性，犹太人可以合法地成为犹太复国主义运动的成员。与他同处一个时代的恺撒·泽利希曼（Caesar Seligmann）拉比则更是主张让犹太复国主义运动在努力重建犹太人的自我意识方面发挥作用，二者可以一个通过宗教、一个通过社区，来确保犹太教的维持与保留。[2]

双方立场的缓和、接近与和解

随着年轻一代拉比的成长，以及犹太复国主义者在策略上的主动争取与接近，至20世纪20年代，德国自由派拉比与犹太复国主义者最终在共同支持巴勒斯坦土地基金会问题上首先实现了和解。1926年，在自由派的“犹太教世界联盟”成立之际，德国犹太复国主义者再次强调，作为一种宗教世界观的自由派犹太教，同犹太复国主义并无内在的对立基础。到1927年，自由派拉比协会就犹太复国主义一致通过了一项中立性协议。与此同时，同拉比们的灵活态度相比，令人无奈但或许并不那么让人费解的是，德国犹太人中的自由派信徒却依然坚持他们的原则，一致拒绝所有可能导致“犹太教以犹太民族主义而发展”的观点。令人悲哀的是，这样的坚持在大约十年后，即便在最基本的物质基础上都已不复可能。[3]

三

正统派犹太人虽然只占德国犹太人口的15%左右[4]，但他

---

① Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 95. 从宗教的文化维度看，这一观点实际上也就从根本上否认了宗教传统历史上对犹太民族性认同所发挥的文化整合功用在新环境下继续有效。

② Michael A. Meyer, “Liberal Judaism & Zionism in Germany”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 98, 99.

③ Ibid.

④ Yaakov Zur, “German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 107.

们在犹太复国主义问题上的立场和观点显然亦占有重要的历史和思想地位。

在犹太启蒙和解放运动之后，新一代的德国正统派或所谓的新正统派，就其宗教特色而言，用其实际创始人萨姆松·拉斐尔·希尔施（1808—1888）拉比的话来说，就是“《托拉》和处世之道（Derech Eretz）”，即一种正统教派信仰与世俗文化的奇妙混合。换句话说，德国的新正统派实际上“可以在广义上被界定为在现代主义的框架内，对犹太习俗和律法的全盘接受。”[①]

德国新正统派的特点

对于犹太教和正统派所面临的时代挑战，希尔施认为，犹太人或犹太教的使命即在于传播上帝赋予他们的道德使命。人生存于这个世界的目的并非什么简单的快乐或苦难，而是为了遵循上帝的意愿，在人类身上体现创造者的正义与爱心，这也是神赋予人类的本质属性。犹太人为实现这一使命的犹太教而生，他们仅仅是上帝致善的工具和手段。为此，犹太人必须在宗教伦理层面保持相对于其他民族的独立性，并通过自己的身体力行，在苦难中最终体现上帝的这一意愿。由此展开，希尔施强调，相对这一使命，解放既是一种新的历史机遇，也是一种巨大的危险。犹太人一方面在这一时代潮流中有了进一步自由体验上帝意志的历史性外部条件；另一方面，时代的物质主义诱惑也有可能导致犹太人道德上的沦丧，使之丢弃对神性律法与使命的责任与义务[②]。

时代机遇与普世主义使命

对于犹太复国主义问题，希尔施在它正式出现之前就曾说过，犹太人不得不希望返回锡安并为它祈祷，但积极地促进重获圣地是罪过，应被严格禁止。[③] 关于犹太人的民族主义愿望

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 270 页。

② 同上书，第 247—261 页。希尔施主张通过严格遵守犹太人的饮食法，保护犹太人不受非犹太物质理性主义的影响，同时这种隔离也是履行其神性使命的必要措施（同上）。

③ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 500—501 页。

以及同化问题，希尔施曾经告诫他的教友：

"作为一个民族，我们并不是为了照亮其他民族才放声祈祷，希望重返那片圣土，而是为了在那块曾许诺给我们并为我们遵循《托拉》再次许诺于我们的土地上，发现一处可以更好地实践我们精神使命的场所。然而，恰恰是这一使命又要求我们：在上帝把我们召回那块圣地之前，无论他把我们安置在何处，我们都必须作为爱国者去生活和劳作，并无私地奉献出我们所有的生理、物质和精神力量，以及犹太人当中一切高贵的东西，为那些庇护我们的民族谋福利。这个使命还要求我们只能以哀悼和期盼的形式表达我们对那片遥远故土的向往，并且，只能靠忠实地履行犹太人的一切职责，静待这一愿望的实现。然而，它严禁我们为重返而做的努力，也不允许以一种非精神性的手段占领那块土地……"[①]

普世使命、爱国者及反复国主义立场

在这段话的背后，希尔施肯定了德国犹太人同他们的出生地之间的紧密联系。他虽不反对犹太教中的民族因素，但只是将它们作为一种对遥远过去的回忆和对理想未来的希望来看待。因为在他看来，流散生活中的紧要问题并非犹太人个体或民族所遭受的迫害，真正具有威胁的是在流散中忘却犹太人的神性责任，丧失他们作为一个托拉民族的独特身份。在这一话语体系中，犹太人不是通常意义上的一个民族，他们不是一个政治实体，而是一个为托拉这一精神拯救象征而存在的民族。不仅犹太人，而且整个世界都渴望这种救赎。[②] 换句话说，犹太人所背负的是一个宗教民族所独有的神性使命，这一普世主义的宗教使命实际上意味着世俗意义上的犹太民族主义并非犹太人的目标。因此，对于犹太民族主义诉求，希尔施遵循《塔

宗教普世使命胜于世俗民族主义目标

① 格龙菲尔德（Grunfeld）：《何烈山》（英译本），伦敦，1962 年版，第 96 章，第 608 页。转引自［美］大卫·鲁达夫斯基《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 259—260 页。

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 259—261 页。

木德》“不要刻意强求散居结束”的教诲，坚持犹太人能否重归圣地取决于神意，反对通过人为干预重建一个犹太国家。[①]

从宗教性身份出发，希尔施要求犹太人忠诚于世俗意义上保护他们的民族国家。对此，他强调说，“这一责任是绝对、无条件地，它不取决于国家对你友善还是冷酷无情。即使他们剥夺了你作为一个人的权利，以及在生你养你的土地上合法的人类生活权利，你也不应因此忘却自己的责任。”[②] 当然，在他的新正统派犹太信仰中，对这一民族国家的感情并不影响犹太人对圣地抱有的宗教热忱，但后者也只是一种纯粹意义上的宗教性意愿，由于犹太人作为上帝选民的普世主义身份，这种宗教热忱并不包含世俗的民族主义成分。出于同样的理由，希尔施对于复兴希伯来语的兴趣也完全是宗教性的，他并不期望这种语言能够成为一种现代民族国家生活中的交流语言。[③]

无条件忠诚所在世俗民族国家

总之，希尔施和他的改革派对手同样反对犹太民族主义，只是从表面上看双方的出发点有着明显的不同。不仅如此，实际上作为德国犹太人正统派的领袖，希尔施的反对意见看起来相对隐晦，甚至在逻辑上多少让人感到难以捉摸。究其原因在于：在现代性与传统之间的这种艰难转换与调和之间，德国正统派不可避免地会遭遇到一些难以应对的情境。在最需要却又最难以应对的犹太人同化问题上，实际上只能采取一种只有它自己才能为之辩解并信服的宗教诠释。这一现象在犹太复国主义问题上则表现为：一方面，正统派不可能放弃传统犹太教在弥赛亚救世观念上的原则立场；另一方面，在现实生活中，他们也同自由派犹太人一样，在文化上亦多少急于融入德意志文

现代性与传统之间的两难选择

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 259—261 页。

② 格龙菲尔德（Grunfeld）：《何烈山》（英译本），伦敦，1962 年版，第 96 章，第 609 页。前引书，第 260—261 页。

③ ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 259—261 页。

化背景之中。

从第一次犹太复国主义大会开始之际，德国的正统派犹太人即一直致力于巩固其原则性立场：即便犹太复国主义目标神圣，也同样禁止合作。在 1904 年的一份大会决议中，正统派拉比坚称，“米斯拉希”同犹太教基本原则不可调和，它同犹太复国主义的妥协无异于宗教异端行为。[①] 但在这种强硬态度的背后，不可忽略的根本问题是：这种同犹太复国主义绝不妥协的立场，乃至对“米斯拉希”合作立场的尖锐批判，并不是像东欧拉比们那样，纯粹是出于对犹太教传统“纯洁性”的考量。坦率地说，在很大程度上，也同样是因为犹太复国主义的现代民族主义主张，从根本上妨碍了德国犹太人在文化上的主动同化。

正统派反对立场、实质原因及其方便性

实际上，德国正统派对于犹太复国主义运动的立场总体上很是奇特。一方面，它坚持犹太教的宗教核质居于犹太民族主义或有关德国的爱国情感与公民责任范畴之上；另一方面，它又通过强调“回归圣地”只是完成宗教使命的手段，并不需要依靠物质及政治等手段这一说辞，实际上否定了犹太复国主义运动的必要性。因此，这种有关犹太教绝对性范畴的空泛主张，在关于犹太政治复国主义的立场问题上，既坚持了理想意义上犹太教的绝对普世化宗教特性，又不与融入所在国文化这一现实目标相抵触。

从表面上看，德国正统派反对的是犹太复国主义的世俗化定位。对其而言，宗教的一切都必须是神圣的，而犹太复国主义的努力却是世俗的。丢弃犹太人的宗教核质，怎么可以谈得上什么民族主义的目标？很明显，在捍卫各自不同理解上的“民族性”的时候，正统派与犹太复国主义者都不满于自由派的过分同化主义倾向。但在客观上，德国正统派的立场却与自由派主张所导致的同化主义倾向殊途同归。对正统派而言，它

殊途同归的同化主义归途

① Yaakov Zur, “German Jewish Orthodoxy’s Attitude toward Zionism”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 109.

没有反对的只是自己所理解的宗教绝对意义上的普世的“民族主义”使命，而这种建立在纯粹宗教性核质基础上的神圣“民族主义”，在历史现实中其实并不存在，至多只是犹太命运的苦难历程在其宗教文化的整合表现上，一种无奈的适应甚或扭曲而已。

对宗教传统延续相对保守

德国犹太人的正统派虽然与自由派相似，都认同犹太教只是一种“宗教特性”，并且反感世俗犹太复国主义取向的纯粹民族主义诉求，但在对于犹太教“宗教性”的保留方式，或者说宗教传统在不同层面应当如何延续的问题上，却仍较自由派保守一些。对于正统派来说，它仍然希冀通过律法规范渗透到日常生活层面的方法，来保持自身在宗教意义上的文化独立性。同样，也只有这样的“宗教性”才能使犹太人成为正统派自身所理解的一个“民族”。从这一点上讲，德国的正统派也重视宗教在民族性历史整合上的功用及其普世主义内涵，在不否认这一犹太民族性内容的同时，强调自身对德国的公民责任及爱国情感等都必须植根于这一“宗教性”的世界之中，而犹太复国主义者所鼓吹的“民族主义”则是次于这一宗教核质观念的某个不合时宜的范畴。

正统派的最终融入

历史事实证明，经过一番颇具宗教理想化色彩的复杂诠释，德国的正统派犹太人最终以绝对超验的普世主义信仰否认了宗教在犹太身份认同上的历史整合地位及其必要性，并由此自以为是地调和了自身在传统与现实之间的内在文化张力。从这一背景出发，他们在严厉批判犹太复国主义者的世俗主义做法的同时，又往往默任后者一些有利于阻止自由派同化主义倾向的具体做法。而其关于犹太复国主义运动的具体历史立场，也从最初的坚决反对，过渡到“模糊”地认可现实历史途径是神性力量的辅助力量，直到最终半推半就地融入到犹太复国主义运动之中。[①]

① 德国正统派融人犹太复国主义运动的具体历史过程参阅 Yaakov Zur, “German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 107—114.

四

在犹太复国主义立场上，或许从宗教的文化维度去辨析德国犹太人冠冕堂皇的说辞，也许更能说明问题。

简单来说，德国自由派犹太人的说法，即所谓犹太人只是一个宗教性团体、而非现代意义上的“民族”，其实质用意在于，拒绝在一个同化主义的时代寻求任何一种民族认同性基础的替代物，以阻止这一富有极大前景和诱惑力的同化大业。对于这部分犹太人而言，“同化”即意味着对犹太文化群体“异质性”的消解。而要做到这点，首先就必须对令人头痛的“传统”有一个适宜同化主义的“正确”理解。所谓只有一种“宗教—文化意义”上的犹太教才是“历史真实”，这种说辞从宗教的构成角度来看，实质在于对犹太教历史上的文化规范性整合功用，只在强制性色彩相对较小的个体性宗教观念等层面上，承认其规范地位，而在行为、体制等强制性色彩通常较大的范畴上，坚决否定其所发挥的传统的文化规范权威。由是，在犹太教的历史性传统中，那部分仅仅停留在个体性观念等层面上的宗教整合功用，实际上无碍于自由派同化主义倾向的变通和消解。

自由派的同化主义策略

在具体做法上，德国自由派以强调犹太教资源中绝对终极意义上的普世主义信仰为盾牌，在大胆改革宗教传统的同时，批驳犹太复国主义者对宗教的所谓冷漠。但在客观上，双方对传统宗教规范的消解与背叛，在世俗主义方向上只存在质与量的差异而已。现代犹太复国主义作为一场世俗主义取向的民族主义运动，在关于存在本质的认知维度上，与犹太教神圣化的普世主义救世情怀有着根本分歧。而作为现代犹太世界某一特定群体的德国自由派犹太人，他们对于自身宗教传统所作的种种变通与消解，既是具体历史情境中的现实操作结果，对于传统宗教在现代世界的未来命运或走向而言，更具有某种宗教研究意义上的思考价值。

自由派与犹太复国主义宗教立场的本质差异

较之自由派的宗教诠释，德国的正统派犹太人同样以普世主义诠释作为其同化主义倾向的挡箭牌。通过强调犹太教的普世主义乃超越一切民族—国家范畴的宗教核质，正统派实际上用这种绝对、超验的纯粹信仰范畴，架空了历史上宗教在民族异质性认同上所具有的规范性整合功用，进而只是在日常的生活层面，依然坚持从行为、体制等方面保留传统律法的规范角色而已。从根本上看，这种变通和消解手法与自由派犹太人的策略并无本质上的区别，至多也只是五十步笑百步的问题，虽然他们在宗教或信仰的情感问题上，或许真的存在某种程度上的差别。

正统派、自由派对宗教权威的消解并无质差

无论如何，在一个以“启蒙”、“解放”和“同化”为时代精神的历史时段，对于德国犹太人当中的自由派，以及他们的正统派教友兼德意志同胞而言，他们所付出的这一切辛苦努力，至多只能被视为犹太教漫长历史中新一轮“自觉的”文化性调整或整合而已。如果没有后来发生的那一幕耸人听闻的血腥灾难，或许他们的努力将毋庸置疑地为德意志民族的历史所铭刻下来。

第三节　英奥等国犹太人

一

与德国犹太人拐弯抹角的犹太复国主义立场相比，对居住在奥地利领土上的犹太人来说，他们对于所谓“犹太民族主义”运动的爱憎是非则要爽快许多。

历史上，“在哈布斯堡帝国[1]这块多民族镶嵌的工艺品上，

① 奥匈帝国自1867年始正式为人所知。

犹太人一般被视为王朝最可靠和最忠诚的臣民，他们与其他支柱（军队、官僚集团、贵族以及天主教会）一起支持着帝国的统一”。[①] 1781年，约瑟夫二世的《宽容法令》为犹太人打开了通向帝国社会的大门。一个世纪之后，哈布斯堡王朝的犹太精英便彻底融入了德意志主导文化。犹太人对于王朝的忠诚源于双方各取所需的利益考量，统治者在这些真正的“奥匈人”身上非常高兴地看到，他们试图给整个帝国灌输的“国家认同”终于有了唯一的捍卫者。作为回报，帝国也庇护了欧洲最多的犹太人口。[②]

最可靠、最忠诚的臣民

在相当大的程度上，犹太人的这种同化努力确实出于发自内心的爱国主义[③]，在维也纳和布达佩斯的犹太精英中，背教以及同非犹太人通婚成为一种广泛传播的现象。到19世纪下半叶，奥地利犹太人的整体同化进程进一步加快，虽然由于奥匈帝国末期反犹太主义复活，西奥多·赫茨尔的犹太复国主义影响有所加强，但总体上这并未改变犹太人的同化主义取向。[④]即便在1906年，全国犹太党也只是要求承认犹太人是多民族帝国中享有充分权利的民族之一。[⑤]

爱国主义及整体同化

① ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 168 页。这一历史参阅 Hilde Spiel, *Vienna's Golden Autumn*, 1866—1938, Weidenfeld & Nicolson, 1987。

② ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 168 页。

③ 第一次世界大战后，随着奥匈帝国的崩溃，犹太人陆续成为新国家的臣民，但他们仍旧继续保持一种完全属于自身的遗产。在其后等待着他们的黑暗岁月里，这种“哈布斯堡”遗产甚至成为一种怀旧的源泉，加深了他们的悲剧感。在特拉维夫一座住着奥匈犹太人的老房子里，很可能是世界上唯一一个墙上仍挂着弗朗茨—约瑟夫皇帝肖像的地方（同上书，第 169 页）。

④ 哈布斯堡王朝犹太人历史参阅 William O. McCagg, Jr., *A History of Habsburg Jews* 1670—1918, Indiana University Press, 1989。

⑤ 从社会学意义上分析，哈布斯堡犹太人强烈的爱国主义和融合热情也许源于在帝国历史上他们未能形成一个同质的实体。事实上，这里的犹太人始终是不同社团的大集合，在不同时期被包含在不断扩展的帝国之中。因此，即便到预示着帝国末日的一战之际，例如在 1908 年合并的波黑犹太人与 1772 年成为奥地利臣民的加里西亚波兰犹太人之间，也还是几乎没有什么共同点。参阅［以］埃利·巴尔纳维主编《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 168 页。

在对哈布斯堡君主所怀有的王朝爱国主义情结上，奥地利犹太人中的正统派同自由派没有区别。所谓的大同小异之处仅仅在于：正统派对自由派倾心的“德意志中心论”十分冷漠，而更认同哈布斯堡王室的民族和解政策。不仅如此，加里西亚的正统派犹太人对政府在那里的宗教改革实际上也颇为满意[①]。在这种历史背景下，纵使赫茨尔的犹太复国主义与维也纳有着再多的历史渊源，也不可能改变奥地利犹太人对于自身前途命运的基本看法。一句话，至少在情感上，他们几乎没有接受犹太复国主义思想的任何空间。

犹太复国主义没有立足空间

二

奥地利犹太人对犹太复国主义的坚决反对主要体现在自由派精英身上。

作为维也纳自由派的杰出代表，阿道夫·耶利内克（Adolf Jellinek，1821—1893）博士是奥地利犹太人解放及同化主张的先锋[②]。与德国正统派的思路一样，他对于赫茨尔的犹太复国主义运动的主要态度，同样表现为从犹太教普世主义目标出发，坚持犹太人的同化主义主张，强调犹太教作为一种纯粹道德层面的伦理一神教，应当剔除任何民族性的认同特征。在通过对传统犹太教所做的一番自由主义的普世性诠释后，耶利内克得出结论，认定只有同化才是犹太人解放的必由之路。[③]

自由派：同化乃解放之必由之路

在此基础上，受门德尔松等人的启蒙思想影响，耶利内克将犹太教视为民族思想进步和道德升华的明灯，在道德、正义和真理上负有普世主义的光荣义务。这种对于传统犹太教的自

① Robert S. Swistrich, “Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 181.

② 在20世纪20年代，维也纳是奥地利最大的犹太聚集地，也是欧洲第三大犹太社区。

③ Adolf Jellinek, “Die Juden in Oesterreich”, *Der Orient*, April 22, 1848, cited by Robert S. Swistrich, “Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna”, ibid., p. 140.

由主义“科学”信仰，无疑导致他在传统的犹太救世主义使命上自觉接近于德国自由派的思想主张。唯一有所调整或协调的是：在不否认犹太历史文化中的“部落式特点”或其所指的这一“民族精神”重要性的同时，在西欧自由派的普世主义与东欧正统派的激进主义之间，耶利内克倾向于采取一定程度上的折中与妥协。他反复强调：犹太人因其普世性使命以及流散岁月中的文化整合，业已调整了自己的民族特性，所以不复存在任何现代犹太民族主义者所期望的那些民族性特征。[1]

犹太民族性的改变

1881年的俄国大屠杀以及其后平斯克的《自我解放》一书，对于维也纳犹太人的自由解放信念，多少产生了相当意义上的冲击。对此，耶利内克依然不为所动，顽固坚持自己的信念：犹太人是欧洲人，早已不是真正纯粹的闪族人，他们很早就没有了所谓的希伯来民族感。对于奥地利犹太人的未来，这位自由主义精英继续充满激情地鼓励犹太人要用更多的时间与耐心，争取他们的公民权，并最终融入到欧洲社会中去。在他的自我世界里，耶利内克写道：

“犹太人以他们中的佼佼者为他们在欧洲国家中的被认可和平等（地位）而斗争。他们在无数的作品中，在演讲者的讲台上，以及（宣传）解放之崇高目标的讲坛上，都展示了他们的智力资源。在这样的一个1882年，他们所曾做的一切，都是为了抛掉他们所取得的？放弃所有他们为之斗争并赢得的一切，宣布他们是外乡人——手中拿着流浪者的棍棒——去出发寻找一个未定的新祖国？不！那就意味着接受我们的夙敌的观点，他们否认我们对于欧洲有任何真正的爱国情感。事实上，我们甚至没有能力这样去做。在欧洲，我们是在家里，视我们自身为这片土地的孩子，生于斯，长于斯，我们说着它的语言，它的文化改造了我们的思想物质。我们是德国人，法国

犹太人早已是欧洲人

[1] Adolf Jellinek, *Schma Jisroel*: *Fuenf Reden ueber das israelitische Glaubensbekenntnis* (Vienna, 1869), ibid., pp. 140, 141.

人，马扎尔人，意大利人等等，我们身体的每一个细胞纤维都是。我们早就不再是真正纯种的闪米特人，我们也早就失去了希伯来民族感。”[①]

对于巴勒斯坦的移民运动，耶利内克深表忧虑，他坦率地道出了自己的担心：犹太人没有理由在欧洲以外，建立一个像塞尔维亚或鲁美尼亚那样依赖于大国战略游戏、前途命运未卜的小国家。可以历史地理解、却又多少只能让人感到无奈的是，从其大多数犹太同胞的同化主义情感出发，耶利内克将欧洲犹太人的命运寄望于部分王室成员的开明政策之上。对于俄国发生的剧烈反犹主义，耶利内克觉得问题在于犹太人在那里太集中，所以他们最好能向自由国家，而非巴勒斯坦移民。理由是对于巴勒斯坦，耶利内克从自己在落后的加里西亚从事反正统派及哈西德派的斗争经验出发，他坚信巴勒斯坦在政治、经济及文化上极端落后，不适宜殖民，而那里的极端正统势力又恰好是反对现代文明的邪恶势力。对耶利内克而言，无论如何，绝不存在一个所谓的犹太民族，只有一个特殊的犹太教群体。从这一角度考虑，他与他在德国的自由主义教友一样，也并不反对在巴勒斯坦的慈善性移民，但不可具有民族性或救赎性特征。[②]

移民巴勒斯坦？

相当自然的是，耶利内克始终没有从诸如世俗取向、反神性救赎等宗教维度去批驳犹太复国主义运动。这其中的根本原因在于：他认为犹太人是一个宗教性、而非民族性群体，任何民族主义自我意识只能使犹太人从“世界公民”这一普世主义使命上后退[③]。例如，对于维也纳的第一个学生民族主义兄弟会组织，耶利内克认为，其马喀比崇拜是非犹太的新异端行

犹太人是宗教性而非民族性的群体

---

① Jellinek & Pinsker, “Ein Zwiegespräch”, reprinted in Jellinek, *Aus der Zeit*, p. 76, ibid., p. 143.

② Ibid.

③ Robert S. Swistrich, “Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 143, 144.

为，是以世俗民族主义曲解犹太伦理一神教[①]。相比之下，平斯克的思想主张也只是受俄国非理性状态影响而表现出的症状，对于西方犹太人也并不具有普遍性的教育意义[②]。

实际上，耶利内克的立场也许可以看作是奥地利自由派对犹太复国主义目标的基本立场："不存在犹太民族。犹太形态，千真万确，是一个分离的种系，一个特殊的宗教社团，他们应当发展古代希伯来语言，学习他们丰富的文学，了解他们的历史，珍爱他们的信仰，并为此做出最大的牺牲，他们应当期望并信赖神明的智慧、先知的预言以及人类的发展，以便犹太教的崇高思想和真理有朝一日能（发扬光大）。但就余者而言，他们应当同自己身为其公民的国家融合，为它的战场而战，并推进整个国家的福祉建设。"[③]

在反对犹太复国主义这一事关奥地利犹太人政治生活的重大问题上，正统派犹太人同自由派态度一致。不同之处在于，他们从正统派的传统主义立场出发，更为警惕自由派对犹太教的所谓"去犹太化"的人道主义或普世主义的片面理解，因为这无疑是比赫茨尔的犹太复国主义主张更具危害性的异端。奥地利的犹太正统派强调，仇视犹太人是上帝对以色列罪的惩罚。与之相比，"热爱圣山运动"倒可能有助于犹太人逃离自由派异端思想的毒害。[④]

正统派：反对犹太复国主义及自由派异端

从宗教立场出发，正统派代表人物，生于加里西亚的约瑟夫·塞缪尔·布洛赫（Joseph Samuel Bloch）拉比至死坚决反对犹太复国主义运动，反对移民巴勒斯坦。理由很简单，因为

---

① "Kadimah. iv. 1890 bis 1904: Erinnerungen von Ehrrenburschen Medizinal - rat Dr. Isidor Schalit, Wien," in *Festschrift zur Feier des* 100. *Semesters der akademischen Verbindung Kadimah*, ed. Ludwig Rosenhek (Moelding, 1933), p. 19, ibid., p. 144.

② Jellinek & Pinsker, "Ein Zwiegespräch", reprinted in Jellinek, *Aus der Zeit*, ibid.

③ Adolf Jellinek, "Das Judentum - eine Nationalität", *Die Neuzeit*, Mar. 10, 1893, p. 1, ibid., p. 145.

④ Robert S. Swistrich, "Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 147.

犹太教禁止在弥赛亚到来之前犹太人群体性“回归圣地”，重建他们的国家。同样，他也反对将犹太人定义为世俗政治意义上的“民族”，很明显这一危险举动将危及奥地利犹太人的公民政治地位。布洛赫提醒他的犹太教友，在多民族国家中，应保持犹太人自身超民族的神性使命特征，因为他们并非某个独立的政治性民族，不宜太多卷入政治纷争。只是在具体问题上，他同情农业垦殖式的重建运动，甚至主张犹太人以军事自卫对付反犹活动。[①]

布洛赫：传统宗教立场及政治考量

奥地利另一位犹太正统派领袖，维也纳的正统派大拉比莫里茨·居德曼（Moritz Guedemann），也曾经是赫茨尔尽力争取的对象，但毫无疑问，这种努力只能是一种美好的幻想。在维也纳，继赫茨尔的《犹太国》之后便是“居德曼的《民族犹太教》，这是一篇直言不讳反对犹太复国主义的短文。居德曼把犹太复国主义解释为对反犹太主义兴起的一种反应。……在居德曼看来，这种从心理上可被理解的反应并没有使犹太人的民族主义更能为人所接受。它与犹太教的实质相反。……犹太人应该为他们的权力进行战斗，而不是放弃斗争。”[②]

居德曼的《民族犹太教》

不出所料的是，居德曼对于赫茨尔政治主张的批判也主要是神学层面的，他对托拉独立性的非民族性诠释也同极端正统派一样，独立于任何领土、政治或民族性因素之外。由此，一个逻辑的结果就是：居德曼强调犹太民族从流放时代起就成为一个肩负着普世使命的信仰团体。在现实历史世界里，重回民族主义恰是对犹太人集体自我同化历史的毁灭，也与他们的宗教传统不符，这就恰如圣山乃道德完满与人类友爱不可分割的精神圣地，而非征服之地，其意义都是一样的。正是从这个角

放弃普世使命的历史困境

① Robert S. Swistrich, “Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 147—149.

② 莫里茨·居德曼：《民族犹太教》，维也纳 1987 年版，第 4、5、12 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 483 页。

度出发，居德曼将政治复国主义视为反犹主义所导致的犹太人重新退回民族隔离主义，放弃其普世性使命的一种历史困境。①

另一位维也纳正统派拉比所罗门·施皮策（Solomon Spitzer）和莫里茨·居德曼一样，在关乎犹太人的宗教立场上，也都反对自由派的宗教仪式改革，但他更强调犹太人回归使命中的精神性层面。显然，这位正统派拉比也毫无异议地同样信仰解放、同化、德意志文化及王朝主义。实际上，这些想法在哈布斯堡犹太人中间，或多或少几乎已经成为某种心照不宣的共识。对于犹太复国主义，施皮策一样强调希伯来一神教的人文主义普世信仰，极力否认犹太教是现代意义上的民族宗教，进而淡化犹太人的民族特殊性。②

不同宗教立场分析

对于奥地利犹太人来说，耶利内克的论点除了是一种以同化主义为根本归宿的视角转移之外，也是在欧洲犹太人的同化背景下，自由派犹太人文化"自觉性"整合中一个极端化的个案体现而已。相比而言，他们的正统派同胞对于犹太流散历史中的宗教普世主义整合历程，给予了更为醒目的、近乎绝对意义上的强调。在特定情境下的流散和同化时代，这本身亦只能视作犹太文化模式介于极端无奈与机会主义之间的历史性选择而已。

似曾相识的历史结局

不管怎么说，曾经发生的历史是：维也纳拉比领袖们的反犹太复国主义潮流，同他们的德国教友们一样，至一战结束时亦渐趋式微。后面的历史也如出一辙，在出乎德奥犹太人乐观主义情绪的历史新环境中，新一代的宗教拉比领袖和知识精英

① Moritz Guedemann, *Juedische Apologetik* (Glogau, 1906), pp. 88—90, cited by Robert S. Swistrich, "Zionism & Its Religious Critics in Fin-se-Siecle Vienna", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 150.

② Solomon Spitzer, *Rabbinische Gutachten betreffs der vom Vorstande der israelitischen Kultusgemeinden in Wien am* 21. *Januar gefassten und zur Ausfuehrung gebrachten Reformbeschluesse* (Vienna, 1872), p. 5, ibid., p. 146. 这种历史转化同时可部分参阅 Kinga Frojmovics, "Meeting Point between Zionism & the Neolog trend: Cultural Zionism in Hungary in Interwar Period", *Studia Judaica*, 2007/10, pp. 116—126。

逐渐将自身的宗教理解与犹太复国主义运动结合起来。① 在其后等待着他们的黑暗岁月里，或许这种“哈布斯堡”遗产多少已成为一种怀旧的源泉，在某一个不可言说的层面更加深了他们的悲剧感。否则，人们的确将很难相信，为什么后来在特拉维夫的一座住着奥匈犹太人的老房子，很可能是世界上唯一一个墙上仍挂着弗朗茨—约瑟夫皇帝肖像的地方②。

三

在西欧的其他地区，犹太人对待现代犹太复国主义运动的立场也常常大同小异。

因为同样的理由，虽然在德奥有一些犹太知识分子支持犹太复国主义，但在希特勒执政前的英法则几乎没人拥护，极少数支持者通常都是来自具有东欧背景的其他社团。这种情况在法国尤为明显。虽然德雷福斯事件③给了赫茨尔极大的震撼，但在法国，大多数犹太人的反应却并不相同，人们甚至以一种怀疑的目光看待巴黎那些拥护犹太复国主义的东欧犹太人。法国知识分子更是不赞成犹太复国主义，并且谴责它是“种族主义”。法国犹太政治家约瑟夫·雷纳赫认为，犹太复国主义是反犹太主义者为幼稚和缺乏思考能力的人设置的一个圈套。④而其他人则嘲笑犹太复国主义者的梦想是像共产主义和虚无主

法国犹太人的立场

① Robert S. Swistrich, “Zionism & Its Religious Critics in Fin - se - Siecle Vienna”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 154, 155.

② ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 169 页。参阅 Steven Beller, *Vienna & Its Jews: The Tragedy of Success*: 1880—1980s, Cambridge, 1988。

③ 1894 年，法国陆军参谋部犹太籍上尉军官德雷福斯被诬陷犯有叛国罪，被革职并处终身流放，法国右翼势力乘机掀起反犹浪潮。此后不久即真相大白，但法国政府却坚持不愿承认错误，直至 1906 年德雷福斯才被判无罪（参阅 http://baike.baidu.com/view/811888.htm）。

④ G. G. 蒙蒂菲奥里：《自由主义犹太教和犹太民族主义》，伦敦，1917 年版，第 6—7 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 491—493 页。

义一般的一时激动[①]，是一种不合时宜的“血统崇拜”[②]。个别一定程度理解和支持的法国犹太人也只是认为，犹太人的祖国对那些不像他们自己那样幸运，在出生的国家能成为自由、平等的公民的人们来说，是一件极好的事情[③]。

比较而言，近代以来同欧洲大陆犹太人的遭遇不同，犹太人在英国的社会、文化及历史背景方面都有着较大的差异。

简单来说，一方面，总体上由于社会文化等环境因素的相应发展，英国犹太人的解放有着较为自然的历史背景和民意基础，犹太人的政治解放早在1855年即达到了相当的高度。[④] 正如马克斯·诺尔道所说，“在英国，解放是一个真理。它不仅仅写入了法律当中，也是活生生的。在立法明确地予以确认之前，它就已经在心中完成了。”[⑤] 另一方面，在现代犹太复国主义历史上，英国所发挥的政治作用和影响也至关重要。在一定意义上可以说，这样的政治举动与英国犹太人所处的这种历史和文化背景因素不无关系。

英国犹太解放的成功

虽然如此，对于在英国社会中获得完全自由和解放的犹太人来说，他们怎样看待犹太复国主义运动，以及持有什么样的立场或心态，却和英国本身在这场政治博弈中所扮演的积极角色没有太大关系。原因很简单，因为“西方各国自由主义犹太教的拥护者对犹太复国主义的态度没有本质区别。”[⑥]

犹太人代表委员会和英国犹太人联合会认为，犹太复国主

① 迈克尔·R. 马拉斯：《同化的政策》，牛津大学1971年版，第277页。前引书。

② 朱利安·本达：《尘世教士》，巴黎，1938年版，第220页。前引书。

③ 安德烈·布吕梅尔：《莱昂·布吕姆，犹太人和犹太复国主义者》，巴黎，1952年版，第13页。前引书。

④ 罗思柴尔德成为第一个获贵族称号的犹太人。

⑤ Max Nordau, *Address at the First Zionist Congress*, in *To His People*, ed. B. Netanyahu, New York, 1941, p. 67, cited by Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc., New York, 1981, p. 104.

⑥ G. G. 蒙蒂菲奥里：《自由主义犹太教和犹太民族主义》，伦敦，1917年版，第6—7页。前引书，第485页。

义不仅是不恰当的，而且十分有害，它会危及犹太人几十年来赢得的合法权利，并且这种犹太人的民族主义与他们作为英国国民的忠诚是不相容的。[①] 犹太人联合会主席卢西恩·沃尔夫认为，犹太人问题确实存在，但每个国家的犹太人必须为解放和宗教自由而斗争。沃尔夫担心，犹太复国主义者正在激怒反犹太主义者，他们的计划将注定失败。西方各国政府几乎无意通过承认犹太人是外国人而招致反犹太主义爆发，他们也不想通过谋划在动荡多事的近东建立一个弱小国家而使东方问题复杂化[②]。

明确反对犹太复国主义

直到第一次世界大战爆发，大多数英国犹太人领袖都持有这样的观点。[③]

1917年，《贝尔福宣言》发表后，英国犹太人对此还是表现出总体上的疑惑与质问心态[④]。他们虽然不再公开论证犹太复国主义是一种乌托邦，但却仍然认为巴勒斯坦至多是他们那些不幸的东欧教友们的一个避难地。[⑤] 实质上，英国犹太民众对犹太复国主义依旧持一种保留或反对态度。他们首先质疑这一运动，尤其是它的所谓"民族主义"信条在宗教及思想上的合适性。对于在相当意义上早已融入英国社会的犹太人而言，他们不能不怀疑这是资产阶级指控犹太人有"双重忠诚"之嫌的一个诡计，或是吸引犹太人转移社会问题注意力的某个伎俩。[⑥]

《贝尔福宣言》后的保留、怀疑及反对

---

① [英] 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第492页。

② 同上。

③ 同上书，第491—492页。

④ 更有意思的是，当英国政府公布《贝尔福宣言》之际，内阁中唯一的犹太人埃德温·蒙塔古(Edwin Montagu，1879—1924)采取了坚决反对的立场。

⑤ 同上。

⑥ Stuart A. Cohen, "Religious Motives & Motifs in Anglo - Jewish Opposition to Political Zionism, 1895—1920", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 161.

四

对于英国犹太人与英国的关系问题，自由派犹太人领袖克劳德·蒙蒂菲奥里（Claude Montefiore）强调，最根本的问题是区分“好的同化”与“坏的同化”的差别。“坏的同化”牺牲了犹太独特性，将犹太教变成基督教的一种苍白反映，而“好的同化”却如《巴比伦塔木德》在犹太历史上的地位和作用一样。他提醒说，“《巴比伦塔木德》并非是在巴勒斯坦土地上发展起来的，它成长于现在流畅地称之为的一种‘外乡环境’里。在《巴比伦塔木德》内部有源自许多种文化的因素。在其关闭之后，我们一再发现犹太教在非犹太国家中繁荣，并至少在某种程度上，吸收了那些国家好的东西，并引起更为开阔的视野，仍旧成长得更为广泛，更为先进，甚至更具影响力”。[①]

自由派：同化的“好坏”之分

按照斯图尔特·科恩（Stuart A. Cohen）的理解，对于英国犹太人来说，他们在以英国人为荣的同时，并未否认犹太认同，或是有意倡导消融犹太独特性，而是追求保留一种自认为合适的文化意义上的犹太属性。从历史背景来看，与那些政治复国主义者不同，英国犹太人相对其德奥同胞而言，在同化深度上走得更远，他们自觉更多倾向于历史、伦理及宗教基础上的传统习俗。在这种现代性的宗教理解基础上，可以毫不困难地推断，“如果福格尔施泰因博士强调德国犹太人对德国的依附，他在伦敦的自由主义者同时代人则［可以］强调说，既然犹太教是一种宗教，英国犹太人则可以和英国人完全一致。”[②]其实，也正是出于同样的理由和自信心，蒙蒂菲奥里也要求犹

以英国人为荣，但不否认犹太文化属性

① Claude Montefiore, “Assimilstion: Good and Bad”, Papers for the Jewish People 9 (1909): 16, cited by Stuart A. Cohen, “Religious Motives & Motifs in Anglo-Jewish Opposition to Political Zionism, 1895—1920”, ibid., p. 162.

② G. G. 蒙蒂菲奥里：《自由主义犹太教和犹太民族主义》，伦敦，1917年版，第6—7页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第485页。

太复国主义者区分“民族犹太人”与“宗教犹太人”之间的差别。[①]

为了论证这一点，像蒙蒂菲奥里这样的自由主义者，自然要从宗教历史角度考证犹太教普世主义的存在合理性，这样的事情他们在大陆的教友早已作过不少。蒙蒂菲奥里得出的结论是：犹太人的宗教即便在国家独立时代，在其最深处的根基里，也因为太过于普世主义而无法在民族性的或国家性的建构之中得到满足或喜悦。[②] 从这一结论出发，蒙蒂菲奥里强调，“犹太自由主义者不希望、也不祈求恢复犹太人的巴勒斯坦”。因为重新建立犹太国将重现一个犹太上帝，这是与时代相悖的。犹太教不是一个民族的宗教，它的一部分具有普遍性，是为全人类的；而另一部分则是特有的，但即使就这一民族特有的部分而言，也没有什么能妨碍犹太人成为完美的英国人。[③]

普世主义犹太教无碍成为完美英国人

一个合乎逻辑的结果就是：在英国现代犹太精英的视野里，他们认为犹太复国主义者曲解了犹太历史，其西方化的“民族—国家”理念正好背叛了犹太教的独特气质。联合会主席卢西恩·沃尔夫就痛斥说，赫茨尔以及和他思想相同的人都是犹太历史的叛徒，他们看错并且曲解了犹太历史。他引用同时代另一位批评者的话说，赫茨尔的犹太复国主义纲领是向一个伟大民族的后代所提出的，如果不是最荒唐的、也是最卑鄙的一种唯心主义，因为他把逃避流放者的使命和对流散地的义

赫茨尔对犹太历史的曲解和背叛

① 从文化理解的维度看，实质上英国犹太人的这种心态不过是犹太教在近代世俗化历程中，犹太人在不同异文化背景中对宗教改革层面在选择取向上有所深浅差异而已。历史上的犹太人可能并不了解“现代民族主义”究竟应该是一种什么样的东西，但现代民族主义中所包含的诸如返乡、复国、重建等层面，却始终是流散时代犹太人心中长久被压抑或麻痹的民族性渴望。

② Montefiore, *Bible for Home Reading* (London, 1896), 1: 106, Stuart A. Cohen, “Religious Motives & Motifs in Anglo-Jewish Opposition to Political Zionism, 1895—1920”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 163.

③ G. G. 蒙蒂菲奥里：《自由主义犹太教和犹太民族主义》，伦敦，1917年版，第6—7页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第485页。

务，解释成是为了实现犹太人古老的预言。[1]

在沃尔夫的眼中，即使在犹太人受到迫害的地方，他们的责任仍旧是帮助所在的国家成为一个文明国家。"这是流放中的犹太人的使命，英国犹太人已经完成了这项使命。"[2] 因而，所谓的"现代民族主义"恰恰是犹太人所经历的最大同化，它并非 19 个世纪以来犹太人所梦寐以求的东西。[3] 另一个同时代的英国犹太人劳里·马格努斯直言不讳地攻击说，犹太复国主义者对他们想要击败的反犹太主义负有责任。他赞成把犹太复国主义者排除出议会和公共机构，因为他们要把英国犹太人的地位变成外来旅游者。[4]

帮助所在国成为文明国家之使命

同占主导地位的犹太自由主义者相比，英国的正统派犹太人在对犹太复国主义运动的反对立场上，同样也不可能有什么大的创新[5]。除了不可能去除有关"回归圣地"的传统祈祷内容外，在坚持犹太人的"宗教性"大于"民族性"，以及从宗教语汇上反对以武力恢复民族主权及加速救世到来等方面，他们的反对声同自由派基本上如出一辙。

英国正统派的反对

但双方对于"以色列使命"的理解存在分歧。

英国的自由派认为，犹太人的流散标志着以色列精神命运的实现；而正统派则坚持认为，流散只是以色列精神的一个中

---

① 卢西恩·沃尔夫：《犹太人问题的各个方面》，伦敦，1902 年版，第 18—23 页。前引书，第 491—492 页。

② 同上书，第 58 页。前引书，第 492 页。

③ *Zangwill to Joseph*, Jan. 10, 1908, files of the Jewish Territorial Organization (ITO) CZA, A36/135, cited by Stuart A. Cohen, "Religious Motives & Motifs in Anglo-Jewish Opposition to Political Zionism, 1895—1920", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 162.

④ 劳里·马格努斯：《犹太复国主义核心的犹太复国主义者》，伦敦，1917 年版。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 485 页。

⑤ 英国的极端正统派犹太人认为，犹太复国主义是本质上完全否定犹太教内容的异端。他们强调"我们［犹太人］在戈拉斯（流散地），因为我们有罪，我们已被神圣的上帝选中，那就必须忠实地去接受对我们的判决。"参阅 I. 多姆布《变化》，伦敦，1958 年版，第 138、192、195 页（同上书，第 500—501 页）。

转站。[1] 说到底，对于已经幸运地获得世俗化解放及公民地位的英伦犹太人来说，自由派的观点说明，在长期的世俗化生活中，英国犹太人对传统宗教在个人领域里的效用问题，大多已不再给予过多的关注或重视。相对而言，少部分正统派犹太人在相当程度上却依然期盼并坚持，即便在英国这样的生活环境下，传统宗教依旧应在个体的观念和体验等领域继续发挥某种功效。

“以色列使命”分歧

在具体行动上，虽然英国的犹太复国主义者竭力在“回归圣地”这一可能的共同取向上争取正统派，特别是东欧移民中那一部分人的支持，但由于赫尔曼·阿德勒（Hermann Adler）拉比等的反对宣传，也未能收到什么效果[2]。但不管怎么说，虽然曾经相当反对，甚至不屑，而当现代以色列国家最终建立，绝大多数的英国犹太人对其所取得的成就却又基本上持支持或赞同的立场，虽然在诸如传统和信仰等具体细节问题上仍会有多少不同的看法。例如，英国及英联邦的大拉比就似乎比较担心地表示：

历史结局

以色列国的建立是“我们最伟大的共同成就之一。许多人在其中见证到了上帝之手，并且伟大的《圣经》时代的预言一半得到了实现……从摩西到每一位先知都预言了一种双重的回归（《玛拉基书》）：回归以色列的土地和回归其信仰。这就是《圣经》意义上‘回归’的含义。从出埃及的日子到一个世纪之前，犹太人相信他们是不可分离的。结果是在几乎两千年里，我们拥有信仰，却没有国家。今天我们拥有了国家，却正在开始失去我们的信仰。”[3]

---

① Stuart A. Cohen, “Religious Motives & Motifs in Anglo - Jewish Opposition to Political Zionism, 1895—1920”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 167.

② Ibid., p. 165.

③ *Jewish Chronicle*, 22 September, 1995, p. 29, Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 225.

总的说来，在犹太复国主义问题上，英国犹太人的反对立场和理由几乎了无新意。在这种情况下，老生常谈如蒙蒂菲奥里那样的反对声，却也因其精英人物的社会和文化影响力，成为英国犹太人在反对犹太复国主义运动时的普遍托词。从犹太普世性使命的角度反对政治复国主义运动，这一听起来不错的说法也得到了绝大多数自由派改革分子的认同和支持。

了无新意的反对及背景分析

从文化意义上说，英国犹太人在观点上的这种普遍态势所能反映的，也只是特定情势下，宗教的文化性整合相对自身传统的一种趋利避害的机会主义选择而已。正如对于西欧的大多数世俗犹太人来说，问题的焦点在于如何使传统宗教资源为其同化主义倾向提供宗教理论上的变通。由于历史上相对稳定的外部环境的影响，特别是在近代世俗化启蒙或解放运动的冲击下，在这些地区，传统的宗教整合力量及其相应的文化模式所构成的社会和文化稳定性结构逐渐日趋松散。所以，对于那些以同化为心仪归宿的所谓“自由派”犹太人而言，一切论争的实质均在于如何以一种历史机会主义的便利方式，以实现传统宗教整合功用的弱化与消解，使之不复成为彻底同化主义道路上的前进障碍。重要的是，具体的历史环境影响了他们在立场、乃至话语选择上的可能性范围，正如历史上那些曾经无力选择民族主义道路的犹太人，他们也真的只能在宗教层面不断自我灌输和强化信仰中的普世主义理想。

第十一章　美国犹太人立场(上)

第一节　“美国主义”与犹太复国主义

一

在美国犹太教与现代犹太复国主义运动之间，究竟存在着一种什么样的关系？对于这样的问题，较为谨慎的说法倾向于认为这类研究看起来是一个见仁见智的话题。

有人认为，对于现代犹太复国主义运动，远在美国的犹太人其实并不起什么决定性的作用，“无论他是一个手推车小商贩，或是最高法院的一位法官，美国犹太人在犹太复国主义运动中的作用都不是决定性的，新犹太国家建立的推动力源于犹太人 19 和 20 世纪在欧洲社会所占据的地位，远甚于（他们）在美国（所占的地位）”。①

美国犹太支持的重要性

显然，这样的论断更多是着眼于现代犹太复国主义产生的历史性和思想性渊源。从另一个角度说，只要大致了解一

① Marshall Sklare, *America's Jews* (New York, 1971), p. 213, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 175.

下现代以色列国建立前后的国际政治变迁，也应当没有人可以否认，对于现代犹太复国主义事业在政治上的稳定性而言，美国犹太人的支持至少在物质性层面无可置疑，并且至关重要。

众所周知，美国犹太人的支持之所以至关重要，根本原因在于美国和在美国的犹太人本身。前者不必多说，相比之下，犹太人在美国的历史经验才是这一切支持得以可能的根本。

“美国主义”倾向

同犹太流散史上在大多数居住国所遭遇的苦难命运相比，犹太社团在“新大陆”相对宽松的外在氛围中获得了快速的发展，这一历史经验本身也许确实只有作为“美国梦”中的一部分奇迹故事，才能得以清楚地说明。但无论不同视角可能导致的争论如何，至少在整体意义上，人们可以认同，在“美国，解放运动的挑战几乎没有以欧洲相同的方式发生。早在美国独立战争之前，犹太人已扎根于斯地。美国这个新生国家没有继承老牌国家的反犹偏见。”[①] 简单地说，犹太人在美国社会经过长期的融合，逐渐在文化心理上发生某种可以称之为“美国主义”的文化倾向，也是一件自然不过的事情。

同西欧自由派如出一辙的立场

在这样的历史背景或前提之下，对于欧洲大陆传来的犹太复国主义思想，美国犹太社团最初的心态和立场与他们在西欧的自由派教友实际上大同小异。在他们眼中，这完全是一种“‘精神病态的瞬间陶醉’（艾萨克·怀斯），是阻止进步和宽容的一种运动。拉比和非宗教人士都认为，犹太复国主义运动打扰了他们的平静，冒犯了他们对美国的信仰，阻碍了犹太人对这种民主环境的适应。犹太复国主义唤起了他们忘却的记忆。”[②] 在这种气氛下，赫茨尔召集的第一次犹太复国主义代表

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 442 页。

② L. 利普斯基：《犹太人物画廊》，纽约，1956 年版，第 156 页。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 494 页。

大会不可能唤起什么人的热情，反而招致许多批评。[①] 此后，“尽管东欧发生的各种事件和集体屠杀的恶浪似乎证明了犹太复国主义者的分析和预言的准确性，但是犹太复国主义运动的影响还没有波及美国人的生活。毕竟欧洲十分遥远，而美国犹太人的状况和前途也没有理由使他们忧虑。”[②]

即便在犹太复国主义者好不容易争取到英国发表《贝尔福宣言》之后，美国犹太委员会也只是在一项决议中，对这一里程碑式的重要宣言给予了谨慎的肯定，并且同时特别指明，“将在巴勒斯坦定居的仅是一部分犹太人。至于美国犹太人，他们绝对忠于他们已是其中一分子的这个国家，这是不言而喻的。”[③] 在现代以色列国家建立之前的 1947 年，当美国犹太教联合会成立之际，这个组织仍旧在其声明中立场坚定地宣布，“我们反对在巴勒斯坦或者其他任何地方建立一个犹太民族国家，认为那是一种失败主义哲学……我们不同意强调种族主义，强调犹太人这个民族以及理论上的无家可归，……因为它们有碍巴勒斯坦、美国和其他地方犹太人的幸福。”[④]

美国犹太组织的声明

对于一般的犹太知识分子而言，他们的犹太复国主义立场往往也还是如出一辙。甚至到了以色列建国以后，一个叫做雅各布·佩图科夫斯基的犹太人还是这样批评道，“论证以色列是或者将来也是世界犹太人的精神中心，这纯属欺骗。他至多是几个精神中心中的一个[⑤]，犹太国的建立并没有完成犹太教渴望太平盛世到来的心愿。犹太文化的范围远远超出了以色列之外，不可能只在以色列才有完全的犹太人生活。……没有理

犹太知识分子的反对

① J. 塔巴克尼克：《美国犹太人对第一次犹太复国主义代表大会的反应》，《赫茨尔年卷》（第 5 卷），纽约，R. 帕泰 1963 年版，第 57 页。前引书，第 197—198 页。

② ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 198 页。

③ 同上书，第 495 页。

④ 埃·伯杰：《犹太人的困境》，纽约，1945 年版，第 246 页。前引书，第 496 页。

⑤ 雅各布·J. 佩图科夫斯基：《重新考虑锡安山》，纽约，1966 年版，第 78 页。前引书，第 497—498 页。

由设想以色列文化在任何意义上都特别具有犹太人的特点，或者比其他地方的犹太文化更优越。”①

另一位犹太人莫里斯·科恩（Morris Cohen）教授，则从犹太信仰的普世主义角度指出，犹太复国主义运动不过是对犹太人不可能被同化这一并非绝对立场的一次理性化实践，其最终结果只能是某种意义上的隔都主义，而“一个民族的犹太巴勒斯坦必须意味着，在一片特定的土壤上，建立一个基于一个特定种族、一个部落宗教以及一种神秘信仰之上的国家。”② 因此，他坚持认为，美国的犹太复国主义反映了犹太民族主义者在现代世界对犹太教坚持自身的独特性缺乏信心。

各种反对理由之要点

无论表面上的情况如何，按照沃尔特·拉克的分析，在20世纪上半叶，美国犹太教反对犹太复国主义运动的理由简单地说就是：其一，犹太复国主义作为一个世俗运动，与犹太教的宗教性质不相容；其二，作为一个政治运动，与精神上着重于犹太教不一致；其三，作为民族运动，它与犹太教的普遍性不协调；其四，它对犹太人的幸福是一个威胁，因为当它考虑犹太人时，迷惑了非犹太人，从而使他们的地位处于危险之中。很明显，这些论据与40年前德国自由主义者所阐述的观点实质上一样，只是在态度上略有细微的差别。③

二

一个多少令人有些无奈、甚或不解的现象在于：从情理上

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第497—498页。

② Marshall Sklare, *America's Jews* (New York, 1971), p. 215, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 176.

③ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第496页。与此同时，根据1945年的罗珀民意测验，95%的美国犹太人欢迎建立犹太国，但不一定参加犹太复国主义运动（同上书，第497页）。

说，虽然大多数美国犹太人至少在情感上应该不会反对一个犹太国家的出现，但在具体的历史过程中，这部分犹太社团却又有着和西欧犹太人相近的立场和观点。

究其根本，就这里所探讨的思想及文化历史的角度而言，问题的实质在于：现代犹太复国主义就其政治性质而言，是一场在新的时代解决犹太生存问题的民族自我解放运动，这其中牵扯到现代民族主义标准的民族性身份认同问题。对于业已在新大陆文化背景中渐趋适应与同化的美国犹太人来说，这样一个潜在的选项在文化归属或认同意义上，却是一个相对棘手的两难选择。换一种方式说，存在这一尴尬或冲突的根本原因在于，所谓的"美国犹太复国主义"运动，因其现实的奋斗目标在新大陆以外，特别是"美国"与"锡安"两个"精神中心"上的模糊与冲突，它凸显了美国犹太人这一特殊群体在文化归属上的文化心理冲突。

美国主义与犹太民族认同间的两难

所以说，可以想象的是，对于美国的主流犹太社会而言，所谓的美国犹太复国主义思想或运动，实质上也只能是视野观察意义上的一个延续多年的过程。

除了社会及文化心理等因素外，一个同样重要的原因在于：虽然在战后，当代美国犹太教及其文化研究方兴未艾，但就历史来说，"美国犹太教的主要宗教思想并不是美国土生土长的产物，他们是在风云变幻的欧洲诞生并成熟起来，在19世纪由国外土壤移植到这儿的。改革派、新正统派和保守派是为回应欧洲解放运动的挑战应运而生的。甚至重建派这一在美国得到发展并适应了美国环境的思想学派，也已受到散居犹太人的民族主义这一具有创新精神的哲学的影响"。[①] 总体上来说，"虽然改革派、保守派和正统派之间的差异仍十分明显，但在使犹太教的实践适应于当时的形势，以及使神学理论最适

美国犹太教思想的外源性特征

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版，第442页。

应于世俗化时代的宗教等问题上，它们内部均逐步形成了较信守传统主义或自由主义的派中之派。在 20 世纪上半叶，欧洲犹太宗教思想的各个流派均在美国的环境中得到了吸收和改造，形成了新的侧重点和观点”。[①]

所以，就这一考察路径的最终结果而言，恰如有人强调美国犹太教与犹太复国主义运动之间的互动影响关系，事实结果也只能说明，美国犹太教的思想及立场变化，在一定程度上，也反映了犹太复国主义这一外部运动同新大陆犹太人“美国主义”文化情结相互碰撞与融合的过程。简单地说，当犹太人这个群体在异文化环境中感受到自身的同化历程遭遇挫折、乃至出现信仰危机的情势下，文化上的双重角色困境使得他们在心理上又倾向于寻求传统文化认同上的支持与慰藉。由是，外部环境及信仰危机促使这一群体以美式的“文化复国主义”理念，加强自身在文化上的群体性认同与支持，并由此进而支持外部现代政治复国主义运动。实质上，这也是他们最终本能地选择支持犹太复国主义运动的根本出发点。

宗教与犹太复国主义的美国互动

历史上，美国犹太教各派的运动及观念发展，也都与它们各自在犹太复国主义问题上的立场息息相关。

在这一历史进程中，美国的犹太教保守派发挥了思想上的整合作用，保守派运动几乎从一开始就是犹太复国主义运动的坚定支持者，其美式“文化复国主义”将犹太复国主义事业视为反对激进同化、增强犹太文化认同、复兴美国犹太教的堡垒。[②] 其后以卡普兰为领袖的美国重建派运动则从“犹太教作为一种文明”的理论高度，为美国犹太人在支持犹太复国主义问题上的潜在文化心理包袱，暂时找到了落脚的地方。

① ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 709 页。

② See Abraham J. Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 213—272.

相比之下，正统派虽然理论上反对人为加速弥赛亚救世时代的到来，但随着时间的推移，越来越多的正统派犹太人要么加入犹太复国主义者行列，要么心照不宣地支持“米斯拉希”这一宗教犹太复国主义组织，后者则支持一个最终以哈拉卡为基础的犹太国家。只有最极端的右翼正统派才彻底反对任何有关建国的人性化努力。与此同时，改革派运动从起初站在宗教普世主义立场上的反对，到《哥伦布纲领》中的现实主义支持态度，这一戏剧性转变本身，则更是美国犹太人心态的一种生动反映。

美国犹太教各派的最终立场及角色

总之，除了个别极端人士外，在犹太复国主义问题上，美国犹太教各派最终殊途同归，大体形成了积极一致的肯定性共识。到二战结束之际，美国犹太人在政治及经济上对现代以色列国家的支持已经达到了史无前例的规模和力度。与此同时，在相当意义上，二战前后美国犹太教发展的最重要动力，也首先源自各派在犹太复国主义合法性及以色列建国问题上的最终立场选择。当然，实际情形从文化交往的态势来说，注定将是一段相辅相成、曲折迂回的历史进程。

三

从历史维度来说，促成这一结局的转折性历史事件无疑是二战中史无前例的纳粹大屠杀。简单地说，纳粹德国在欧洲大陆的一系列反犹行动，不仅彻底改变了美国犹太人原先的社会和政治生活状态，也使得美国犹太人的犹太意识和犹太复国主义的影响变得更加广泛。[①]

① 希特勒上台以后，纳粹对欧洲犹太人的种族主义暴行使得美国犹太人在难以置信的同时，显得愈发的出离愤怒。对于欧洲犹太教友的苦难，美国犹太人一方面通过各种反纳粹主义的集会和示威来表达他们的愤怒和支持，另一方面，各种犹太援助机构和组织也迅速行动起来，尽其所能地从欧洲营救受难犹太人。See Bernard Martin, “American Jewry since 1945: An Historical Overview”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since 1945*, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 3—6。

长期以来，美国犹太人虽然沉醉于他们的“美国主义”，但本能使他们一直对反犹主义保持着某种程度上的警惕。但是，他们对这一问题的看法往往都比较肤浅，认为对犹太人的仇视不过是一种出于无知的旧式偏见的复活。他们中的许多人甚至认为，反犹主义在很大程度上是由于犹太人那种令人讨厌的行为而引起的，而这一切自然并不包括业已美国化的他们在内。然而现在他们被迫认识到，在德国发生的一切并不是简单、孤立和偶然的事件，的确存在着一些他们无法控制的政治、经济和心理上的反犹因素，而且这些因素的强度也远比他们以前所料想的要强烈得多。[①] 在这种情况下，犹太人的悲惨境遇和欧洲移民的到来，也极大地激发了美国犹太人的犹太意识，这种犹太意识的复苏同时也关涉他们对自身地位和安全的关心。

大屠杀与美国犹太意识

值得一提的是，在这一过程中，从社会学角度来说，德裔犹太人对于美国犹太人的这种转变发挥了重要作用。

造成这种情况的一个重要历史事实就是，在二战期间到达美国的欧洲犹太人当中，来自德国的犹太难民构成了一个独特的重要组成部分。同历史上那些到“新大陆”寻求自由和生存的欧洲及其他地区的移民相比，这些德国犹太人大多属于中产阶级，受过良好的教育，并有着相当的职业和社会地位，其中

① 在纳粹主义的影响下，美国本土的反犹主义已成了一种危险的现象，这种情况反过来促使美国犹太人的犹太意识得到了进一步的发展。多数德裔美国人的组织开始受到了亲纳粹团体的控制，实际上，二战前夕，美国普遍存在的孤立主义情绪也多少带有强烈的反犹色彩，形形色色的反犹主义言论和行动一时喧嚣尘上，直到美国被迫参战之后，有组织的反犹主义活动才不得不收敛下来。面对这一切挑战，不同教派的美国犹太社团逐渐团结起来，他们对纳粹主义和美国国内或明或暗的反犹主义事件进行了坚决反击。这一时期，各地的犹太社区委员会急剧增加，一般情况下，这些社区委员会包括各个教派的犹太会堂以及各种性质的犹太组织和俱乐部。通过这种形式，各个社区中的不同教派的犹太人开始走到一起，并努力互相合作。与此同时，许多原先不参加宗教活动的人第一次进入了犹太会堂，父母让子女接受犹太教育的人数也比过去显著增加。（Bernard Martin，“American Jewry since 1945: An Historical Overview”，*Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945，ed. Bernard Martin，Greenwood Press，Westport，Connecticut & London，England，1978.）

不乏一些著名的科学和艺术方面的杰出人物。纳粹德国前所未有的种族反犹主义政策和暴行，彻底断绝了这部分犹太精英和中产阶级的同化生活，也使得他们整体上毅然决然地迅速融合到同胞的美国化生活之中。[①]

德国犹太移民的融入及其正面影响

在宗教问题上，这些新来的德国移民也对美国犹太生活的发展起到了一定的正面影响。无疑，由于历史上德国犹太人本身的社团构成的区别，他们当中的相当一部分，原本都是极端的德意志同化主义者，同时也仍有相当一部分依然是虔诚的犹太教徒。因而在多数情况下，他们在传统的犹太知识和生活仪式上，比他们的美国教友更多地保留了传统成分，也更加恪守传统。因而从各方面来看，这部分德国移民的到来无疑使得美国犹太教正统派、保守派和改革派等各个教派的力量都得到了不同程度的加强。对于美国犹太人的犹太意识而言，这种状况无疑是一种正面的影响。此外，战争本身也间接推动了犹太价值观念的复兴，这是一个过去很少发生、也没有料到的结果。[②]

显然，这一时期美国犹太人犹太意识的复活以及对自身安全问题的关注，都会对新大陆的犹太"美国主义"产生强烈的冲击，进而在关于犹太复国主义的议题上，促使美国犹太人发生某种宗教及种族情感上的变化，并对美洲大陆之外发生的犹

---

① Bernard Martin, "American Jewry since 1945: An Historical Overview", *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since 1945*, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978.

② 战争期间，总共大约有50万犹太人在军中服役。与其他宗教团体一样，犹太随军教士的发展在规模上也比过去任何时候要大，从在一战时的26人上升到了310人。这一活动最初由改革派拉比发起，他们在开始时占了随军教士的大多数，但后来保守派和正统派参加的人数也逐渐增加。除此之外，大量平民拉比也到自己社区附近的军营里参加服务。战争中，为在军中服役的犹太人提供的服务越来越多，犹太福利委员会的战地服务范围也有了迅速的扩大。一个没有料到的结果是战争也推动了犹太价值观念的复兴。在军队里，数以千计的年轻犹太士兵第一次必须使自己逐渐适应与非犹太人的密切接触，这些来自大城市、在犹太文化占主导的环境中长大的年轻人被迫开始思考自己犹太身份的意义。然而，对此他们却毫无准备，过去的教育使他们关于犹太教的概念很模糊，而且往往是扭曲的，实际上对犹太教的意义一无所知。通过参加由随军教士举行的明白易懂的宗教仪式和讨论，接受个人指导和劝诫，他们中的许多人第一次真正对犹太教的性质、对犹太教与他们生活的关系有了了解。这种经历为二战结束后美国犹太教的复兴奠定了一定基础。(Ibid.)

太政治复国主义运动采取一种更为现实的立场。

战后美国犹太人对于以色列国和犹太复国主义运动的立场，在相当程度上，也与美国犹太社团在社会学意义的显著变化密切相关。[①]

战后美国犹太社会变迁

总的来看，新一代犹太人较之他们的前辈在社会、经济及文化上更快地融入新大陆的文化背景中去[②]。与此同时，美国犹太教内部不同派别和运动也在过去的基础上沿着各自的轨道进一步发展，但在具体的宗教信仰及实践事务上，美国犹太人整体并未在内部像社会结构上那样趋同，正统派、改革派、保守派、重建派以及世俗犹太人[③]之间在宗教问题上依然各持己见。尽管如此，除了极少数极端正统派或极端改革派分子外，各派之间的文化氛围业已显得更为宽容。[④]

战前犹太生活的宗教与世俗关系

与此同时，还有一个不可回避的问题：二战之前的几十年间，在美国本土，犹太教本身的发展态势其实并没有处于想象中蓬勃兴旺的状态。无论是哪个分支或派别的犹太人，只有少数犹太人依然在名义上保持着同传统宗教结构相近的社会或行为联系。在犹太人的精神领域，以意第绪语或希伯来语文学、

---

① 这部分亦可参阅 Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983, pp. 10—14。

② 战后美国犹太教的发展经历了一个从文化心理上的犹太复国主义化到本土犹太教“复兴”的漫长而又反复的变化历程。美国犹太人在二战结束之际，从人口意义上的社会结构方面业已逐步同质化，大规模的欧洲移民浪潮基本上在近二十年前也已渐趋放缓，新生的美国犹太人主体是 1881 年至 1924 年间东欧犹太移民第二代和第三代的后裔，他们同早于祖父辈和父辈一两代移民美国的德裔犹太移民后代在社会、经济及文化上差异已经不再像过去那样引人注目，并进而变得模糊起来。(Bernard Martin, “American Jewry since 1945: An Historical Overview”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since 1945*, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 4.)

③ 在美国，犹太教各派的人数很难统计。大体上，保守派人数最多，约占全美犹太教徒的 1/3，改革派次之，约占 1/4，正统派约占 10%—15%，重建派接近 5%。另外，还有约 20%的犹太人表示，他们仅是犹太人而已，与犹太教会堂没有关联（参阅 http://blog.sina.com.cn/s/blog_4d2f1df901000bz5.html)。

④ Ibid., pp. 4, 5. 例如 1945 年，当一群极端正统派拉比在纽约集会并颁布禁令反对重建运动新祈祷书并将之付之一炬时，他们的这一行动甚至遭到许多正统派犹太人的厌恶、诅咒和反对。(Ibid., p. 4.)

犹太民族主义或社会主义等为代表的世俗主义价值取向，在美国犹太社会内部兴盛一时，并被许多犹太人视为美国犹太生活真正真实的可能形式，它们在很大程度上发挥了替代传统犹太教文化功用的角色。[1]

战后犹太教与世俗主义的影响转变

但这一现象在战后很快发生了根本性的逆转，犹太教与世俗主义取向在美国犹太人的文化影响力上完全颠倒过来。随着战后犹太家庭从城市中心向市郊的大规模迁移，犹太会堂也逐步跟进。伴随着保守派和改革派的不断壮大，传统的正统派也从新移民中汲取了新的血液。除参加会堂仪式的人数显著上升外，犹太宗教教育和个人宗教仪式的发展也愈发引人注目，甚至一向不太重视这些方面的改革派也开始关注这些宗旨。所以，从 20 世纪 50 年代初开始，美国犹太人开始从对传统犹太教思想的兴趣关注，逐步转向犹太教与现代性之间的适应问题。[2]

这种状况无疑也影响到美国犹太人对以色列国和犹太复国主义事业的立场和态度。

战后初期，随着以色列国家的建立和巩固，美国犹太人对犹太复国主义运动的激情平稳下降，并将主要精力投入到自身

① Bernard Martin, "American Jewry since 1945: An Historical Overview", *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 7. 需要注意的是，一方面，"在美国，世俗主义者和宗教信徒之间的差异就长远来说，并不像各拥有大批成员，并有广泛的犹太人大会联盟、拉比组织和高等犹太学术机构的改革派、保守派和正统派之间的差异那么重要"。另一方面，"虽然改革派、保守派和正统派之间的差异仍十分明显，但在使犹太教的实践适应于当时的形势以及使神学理论最适应于世俗化时代的宗教等问题上，它们内部均逐步形成了信守传统主义或自由主义的派中之派。"引自［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 709 页。

② Ibid., pp. 7—10. 犹太教在美国本土的这种"复兴"其原因是复杂的。战后犹太家庭群体性向市郊的迁居行为在社会文化意义上可能促使犹太人受到基督教中产阶级生活方式的影响，开始转而注重传统宗教在自身生活中的肯定性价值，但更多的因素也许只能从纳粹大屠杀以及以色列建国这一系列标志性事件中才能得到解释。史无前例的大屠杀无疑是犹太人对传统宗教观念产生了相当程度的质疑心理与变革冲动，而弥赛亚救世在现实环境中发生的奇迹也不得不促使犹太人不重新审视传统宗教的文化功用。(Ibid., pp. 10, 11.)

犹太教的“复兴”浪潮当中[1]。但到20世纪50年代末60年代初，越来越多的世俗犹太自由主义者和改革派犹太人开始卷入美国社会兴起的民权运动及其后越南战场的反战运动当中。在这一历史时期，相当部分的年轻一代犹太学生或“新左”一代，在当时世界革命理论的影响下，开始同老一代犹太自由主义者的非暴力价值取向发生抵触，二者之间的这种意识代沟进而促使新一代的犹太自由主义者开始谴责美帝国主义及其代理人以色列，甚至站到阿拉伯人一边。[2]

战后政治、意识形态及立场转变

这一现象很快又戏剧性地逆转过来，1967年的阿以战争再次使年轻一代同老一代犹太人，在支持犹太生存这一根本问题上站到一起。而1967年的阿以战争也无疑成为美国犹太教发展中的一个重要转折点。在这场战争之后，犹太人发现相当一部分的美国舆论开始转向阿拉伯人一边，而1973年的第四次阿以战争更坚定了美国犹太人对以色列的支持。这种犹太共同命运的强烈感受也深刻影响了原先的犹太“新左”青年，部分人甚至成立了支持犹太复国主义的组织，并开始移民以色列。在文化心理上，1967年战争也使得相当部分的犹太青年将以色列国家的生存与福利、苏联犹太人的困境与移民权以及强化美国犹太社团的状况作为自身的一项事业。[3]

1967年战争的影响

自20世纪70年代以来，随着美国社会文化多元主义的盛行，美国犹太人的种族意识开始上升。这一时期，越战时期那种自由主义倾向的普世主义诉求日渐稀落。受到延续经年的阿以战争的政治及文化影响，美国犹太人越来越关注有关自身及

① 美国犹太教内部的这场复兴运动在60年代经历了一次宗教情感温度上的激烈变化。60年代前半期，这场运动在达到其可以理解的巅峰后不久开始稳步降温。这一时期，接近一半的犹太人口成为各自的会堂成员，而犹太学校的招生人数也在1962年达到近60万人的顶点。但四年后，除正统派及保守派的日间学校外，这一人数开始有所下降。对以色列政治及安全的关注热情也随着以色列作为一个政治存在现实的时间确认而平淡下来。大体上，60年代前半期，美国犹太人生活的内外环境相对稳定，除了内部间更为平稳的宽容关系外，犹太教本身也正在成为美国的第三大宗教。(Ibid.，p. 13.)

② Ibid.，pp. 7，13，14.

③ Ibid.，pp. 15，16.

犹太教生存与发展下去的问题。[①] 伴随着人口结构上的婚姻融合和世俗同化趋势的发展，对于以色列国家政治、经济及文化上的支持，愈发成为美国犹太人“犹太性”的主要表现形式。在相当意义上，以色列国家的消失在潜意识中也即意味着包括美国犹太人在内的犹太人整体的结束。因而有关“以色列中心”与“散居地”犹太存在的关系问题，也越来越受到许多犹太思想家的关注。[②] 在某种意义上，“对绝大多数美国犹太人来说，犹太复国主义仍然不仅意味着以资金、移民和政治支持来支撑犹太国家的一种义务，而且意味着视其为犹太文化、宗教和民族认同的中心。”[③] 换言之，以色列的存在对美国犹太人的意识或犹太性而言，的的确确地成为一种真切的强化力量。

文化多元主义、以色列及美国犹太性

总之，在犹太复国主义问题上，美国犹太人的这种心态和立场转换，从另一个侧面真实反映了这一群体在新世界的社会和生活动向。但无论这种历史动向的发展状况或未来情势究竟或可能如何，美国犹太人很少移民以色列国这一事实本身，又足以说明现代美国的犹太宗教运动对当代以色列犹太社会的影响其实相当有限。[④] 当然，或许在美国和以色列这两个最重要的“犹太精神中心”之间，物质和精神意义上的涵括或映射本来就各有千秋。从犹太教的历史轨迹来看，这一

美国犹太教与当代以色列社会

① See Jack wertheimer, “Recent Trends in American Judaism”, *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 481—580.

② Bernard Martin, “American Jewry since 1945: An Historical Overview”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 17, 19, 20. See Shalom Ratzabi, “Judaism, Exile, & the State of Israel in Postwar American Jewish Theological Discourse”, *Who Owns Judaism? Public Religion & Private Faith in America & Israel*, ed. Eli Lederhendler, Oxford University Press, Oxford & New York, 2001, pp. 56—73.

③ ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 271 页。

④ Evyatar Friesel, “The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 184.

现象抑或是这一古老宗教在新时代中文化整合多元性上的生动反映。

第二节　美国犹太教改革派

美国改革派对现代犹太复国主义的立场经历了从最初的整体否定到今天积极支持的戏剧性转变。

美国改革派的欧洲渊源及价值取向

从历史及思想渊源来说，美国的犹太教改革派源于19世纪中东欧犹太社团在同化及解放肇始之际所发生的社会、政治及思想转型。最初的这场犹太教改革运动只是争取到了一部分欧洲犹太人的支持，[①] 但这场运动也同样传播到了北美新大陆。1824年，“以色列改革协会”在南卡罗来纳的查理斯顿(Charleston)建立，这标志着北美犹太人最初的改革运动正式步入犹太社团的生活。这个犹太改革社团不仅像德国改革者那样对祈祷仪式进行改革，而且在公开采纳迈蒙尼德的13条信仰原则的同时，还废除了有关弥赛亚降临和死后复生的内容。根据这些北美早期改革者的观点，这一社团的目标在于去除任何可能引起有见识的以色列人厌恶的事物。[②] 很显然，在这样一个同化主义以及“启蒙与进步”占据犹太人意识主导的年代，在巴勒斯坦实现弥赛亚的降临或重建一个犹太人的民族主义国家，都是一种不大合乎时期的想法。

① 他们主要分布在德国，因而德国的犹太社团在很长一段时间里被分裂为传统派与自由派两大阵营。

② [英]诺曼·所罗门：《犹太教》，赵晓燕译，辽宁教育出版社1998年版，第112页。1848年革命前后，欧洲犹太移民的涌入进一步加速了北美犹太教改革浪潮的发展。到1842年，纽约已有三个德裔犹太人公会。早期参加欧洲改革派宗教会议的一些改革派拉比也在这些移民当中，诸如巴尔的摩公会的大卫·豪恩以及纽约伊曼纽尔神殿的古斯塔夫·霍特海尔(Gustave Hottheil)和塞缪尔·阿德勒(Samuel Adler)。至此，改革派在欧洲移民的改革因素推动下，终于在美国的土壤里扎根。(Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 81—82.)

一

美国改革派最初的发展与壮大在很大程度上要归功于其领袖伊萨克·怀斯（Isaac M. Wise，1819—1900）所做的突出贡献，以及主要体现在《匹兹堡纲领》中所体现的改革精神或原则之上。

改革派领袖伊萨克·怀斯对犹太复国主义理所当然地持一种完全反对的态度。在犹太复国主义思潮刚刚出现之际，他就毫不客气地直言道，“殖民巴勒斯坦在我们看来是由没有现实基础的宗教幻想激发出来的一种罗曼蒂克的想法。……犹太人回归巴勒斯坦的想法并非我们（宗教）信条的一部分。我们更愿意相信，可居住的地方成为一块圣地，人类大家庭成为一个（共同的上帝）选民，是不错的。”① 所以毫不奇怪的是，美国犹太人伴随时代的进步以及犹太人的普世主义理想，才是吸引这位改革派领袖的时代脉搏。

伊萨克·怀斯的反对立场

19 世纪 90 年代后期，这位美国改革派犹太领袖更是直斥犹太复国主义运动是一种“锡安狂想症”（Ziomania），每一个正直的犹太人都有责任去抵制赫茨尔和诺尔道所鼓吹的犹太国家方案②。在伊萨克·怀斯看来，犹太复国主义即便在最好意义上，也只不过是一种走错了方向的罗曼蒂克怀乡症，只能把犹太人愚弄成一种食古不化的化石或木乃伊，因为“没有一个正常人能够相信我们犹太人能够脱离我们在其中组成一个有机元素的（拥有）文化、力量和繁荣昌盛的那些伟大民族，在荒芜的巴勒斯坦去组成一个荒

“锡安狂想症”

① *American Israelite*, 24 January, 1879, quoted by Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 75.

② Editorial, *American lst'aelite*, 19 January, 1899, ibid.

谬的袖珍型国家……我们永远不能把自己看成与犹太复国主义一样。”①

藉此，伊萨克·怀斯愤怒地谴责犹太复国主义是一场“民族主义骗局”，并且强调“我们仅仅在宗教上是犹太人”，不能将犹太教与任何特定的政治民族主义联系起来。不仅如此，怀斯对他的犹太同胞直截了当地指出，犹太弥赛亚理想的具体表现就是在美国开辟一个平等与博爱的时代，因为美国就是犹太人的锡安山，华盛顿就是他们的耶路撒冷。② 同理，在世纪之交，美国改革派犹太教最重要的人物之一考夫曼·科勒(Kaufmann Kohler，1843—1926）也对犹太复国主义保持一种坚定的反对态度，在他和其他传统的改革派人士看来，犹太复国主义运动纯粹是“向一种陈腐和偏颇的犹太民族主义的倒退”。③

美国即“锡安”

改革派犹太人对犹太复国主义运动的坚决反对最初体现在1869年11月初费城大会上通过的宣言。这份原则声明公开放弃弥赛亚救世复国信条，指出“救世主弥赛亚降临以色列的目的，不是为了重新恢复大卫王后代的犹太国，并再次卷入地球上的国土纷争和民族纠纷；弥赛亚降临是为了团结上帝的所有子民，使他们宣明上帝独一的信仰，并最终实现全人类的团结，唤起他们对道德的尊崇……犹太人的神圣使命是让全人类真正了解和认识上帝的真理并尊崇上帝。为了实现这一神圣目

《费城宣言》

---

① I. M. Wise 1899：47，ibid.，p. 76.

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版，第330—331页。具体参阅 Jacob Rader Marcus，“The Americanization of Isaac Mayer Wise”，*The History of Judaism in America*（part I，II & III），ed. Jeffrey S. Gurock，Routledge，New York & London，1998，pp. 627—642.

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第710页。在信仰立场上，“科勒既是一个人格化上帝的信奉者，同时也是一个理性主义者：天启和宗教直感是不可或缺的，但是犹太教的真理性并不在于它的源泉，而是在于它的内涵。《圣经》并不因为是神圣的才给人以鼓舞，而是因为它给人以鼓舞，所以才是神圣的。人的道德良知是上帝存在的主要证明，道德法则是犹太教的主要显示”。（同上书，第709—710页）

标，犹太人目前已散居到世界的各个角落。"[①] 为此，改革派坚信犹太人作为上帝选民这一普世主义义务。

1885 年改革派拉比特别会议通过的《匹兹堡纲领》最终体现了改革派在各项事务上的具体原则。其中明确指出，美国改革派"承认在文明昌盛的现代仍有建立真理、公正与和平王国的途径，这也是救世主的希望所在。犹太人不再将自身视为一个民族国家，而是一个宗教共同体。因此，犹太人不再一定要重返巴勒斯坦或恢复任何犹太国家的律法"。[②]

《匹兹堡纲领》

到 1897 年，即犹太复国主义大会召开的同年，美国拉比中央大会又通过《蒙特利尔决议》，坚决捍卫《匹兹堡纲领》的反民族主义运动立场。决议强调："我们决不赞同任何在旨建立犹太国家的企图。这些企图暴露出对以色列人使命的误解；以色列使命已从一个狭小的政治和国家领域延展到整个人类，进而促进了犹太先知首先宣扬的博大精深的普世宗教思想的发展。这种种企图对我们犹太同胞非但无益，而且隐患无穷；我们的同胞在整个国家受到迫害，都被其敌人视为外来人，而他们却把这些国家视为自己的故土，是每一国家中最忠诚最爱国的公民……"[③] 在随后的四十年里，这条决议所表达的反对犹太复国主义的鲜明态度一直是美国犹太教改革派的官方立场。

《蒙特利尔决议》

① 《费城宣言》同时明确宣布，"相信肉体死后复生是没有任何宗教基础和宗教依据的；'13 条信仰原则'中的第 13 条所说的'死后复生'仅仅是指灵魂的不朽和永存。"此外，宣言也公开强调了改革传统祈祷用语的必要性，希望"加强犹太人对希伯来语的修养是必要的和迫切的，因为神圣的启示是用希伯来语下传的……如果对祈祷语言不理解，那么，祈祷将变成空洞的、没有灵魂的形式主义。"（［英］诺曼·所罗门：《犹太教》，赵晓燕译，辽宁教育出版社 1998 年版，第 152—153 页）

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 328 页。《匹兹堡纲领》同时表明了美国改革派对传统犹太教观念及礼仪等诸多层面的改革方面，如"犹太教是一个追求与理性保持一致的进步宗教，当务之急是同历史保持统一性。赞赏基督教和伊斯兰教为推广一神教和道德真理所做的努力，并同所有为人类真理而奋斗的人通力合作；"（第 6 条）"我们不信仰肉体复活，也不相信地狱和天堂是永久惩罚和回报的场所，这样的观念在犹太教中没有根基。"（同上）

③ 同上书，第 331 页。

翌年，美国希伯来公会联盟（UAHC）又一致通过决议，公开声明："我们反对政治犹太复国主义，犹太人并非一个民族，而是一个宗教团体。锡安是昔日的珍贵所有，是我们信仰的早期家园。在那里，我们的先知讲出了他们征服世界的思想。我们的诗人吟唱出世界为之倾倒的赞美诗。在这里，在宗教自由的家园里，我们已尽力帮助创立了（美国）这一新锡安，最初的愿望在旧的愿望之上得到实现。犹太教的使命是精神的，而非政治的。它的目标不是去建立一个国家，而是将宗教和人类的真理散播到全世界。"①

希伯来公会联盟决议

总的来看，改革派的一系列纲领或决议中所体现出的普世主义取向，大体上仍是德国犹太移民的改革思想与美国"熔炉"社会梦想的共同结晶。

从思想源头来说，19世纪美国改革派的宗教运动宗旨无疑延续了近代欧洲犹太启蒙运动以来的普世主义倾向，因而其反对犹太复国主义的宗教理论根据仍旧在于强调犹太人是宗教的、而非民族的；犹太教是精神的、普世的，而非政治的；新大陆就是美国犹太人新的"锡安"或文化归属之地。换句话说，在现实历史中，这种普世的融汇主义改革理想无疑不可能拥抱世俗民族主义的"犹太复国主义理念"。②

改革派的普世主义

尽管如此，还是有少数改革派人士在犹太复国主义问题上持有不同的立场或倾向。例如，伯恩哈德·费尔森塔尔（Bernhard Felsenthal）从一开始就主张在改革派与犹太复国主义运动之间维持一种相互理解的态度。他认为，改革派运动的根本精神是可以容纳犹太复国主义思想的，二者都体现了犹太生活中生机勃发的进步立场。此外，斯蒂文S. 怀斯（Stephen S

① *Proceedings of the Union of American Hebrew Congregations* 5 (1893): 4002, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 189.

② Ibid.

Wise）和阿巴·希勒尔·西尔弗（Abba Hillel Silver）拉比等都是改革派内部最坚定的犹太复国主义者。古斯塔夫·哥特海尔（Gustav Gottheil，1827—1903）及马克西米利安·海勒（Maximilian Heller）等一小批改革派拉比也同样拥护犹太复国主义事业。[1]

少数不同意见

但无论如何，在20世纪早期，他们只是代表了极少数改革派成员的立场，绝大多数成员依然坚决反对同犹太普世主义理想相悖的犹太民族主义诉求。在这种大的背景下，少数改革派领袖所抱的不同歧见并不能改变改革派运动在总体上的反对立场。从犹太教发展的文化意义上观察，这种内部争辩背后的实质问题，大抵仍旧是"犹太人是否只是一个宗教团体"这一老问题在新大陆犹太教宗教运动中的延续而已，突出反映了改革派运动自身在其美国化历程中的文化嬗变与阵痛。

二

虽然改革派运动的反对立场几乎一直持续到《巴尔福宣言》发表、乃至其后更晚的时候，但历史总是会有新的变化。

随着欧洲大陆新的种族反犹主义理论的形成与传播，它也在美国大陆连带掀起某种恐犹浪潮，在这种情势下，改革派早期的宗教普世主义立场便越来越显得不合实际。20世纪30年代，随着纳粹迫害的开始，大批东欧难民加入了改革派阵营，随着他们的影响增大，改革派原先的同化主义宗教取向也渐次发生了转变。"美国希伯来公会联盟"（UAHC）宣布，所有犹太人无论思想背景差异，都需要团结起来，为在巴勒斯坦建立

纳粹迫害与立场转变

[1] Evyatar Friesel, "The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 180, 181.

一个犹太家园而努力。[1] 1937 年，在纳粹上台后不久，在俄亥俄州举行的改革派拉比大会正式通过了《哥伦布纲领》，这标志着美国改革派的犹太复国主义立场发生了急剧性转变。

在犹太教的性质问题上，《哥伦布纲领》明确指出犹太教是犹太人民历史上的宗教经验，将犹太人的民族性定义首次写入改革派的正式纲领之中[2]。相应的、也是最重要的，《哥伦布纲领》明确确认了全体犹太人在以色列地援助建立一个犹太家园的义务。在这个以压倒性多数通过的新纲领里，改革派领袖敦促全体犹太人伸出援助之手，帮助“建设犹太人的家园——巴勒斯坦”，使之成为“不仅是受压迫难民的避风港，而且是犹太文化和精神生活的中心”。对于犹太教，它则视之为“犹太人历史上的宗教经验”，“如果以色列人是一个躯体，那么犹太教则是其灵魂……以色列已经靠共同的历史、首先是共同的信仰遗产的纽带紧紧地团结在一起。”[3]

《哥伦布纲领》及其意义

很明显，改革派的这一犹太民族性学说超越并抛弃了其早期有关犹太教的理论，不再将犹太人仅仅看作“一个宗教社团”，而是将世俗犹太人与传统的宗教犹太人一概视为犹太大家庭中的成员。事实上，这种最新表述已逐渐认可犹太宗教在历史上对犹太人民族性的文化整合作用与地位，在理论上，自然也就引发出对于现代犹太复国主义运动不同以往的认同态度。至此，改革派在自身的普世主义理想与民族主义现实之间完成了必需的协调性平衡与补充。

至 1942 年，“美国拉布中央会议”（CCAR）通过决议，支

① Michael A. Meyer, “Reform Judaism”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 165.

② 这一纲领同时也对传统宗教仪式等内容表现了更为广阔的肯定性态度，号召犹太人自觉有意识地保护自己的传统节日和其他文化习俗。

③ ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 342 页。

持建立巴勒斯坦犹太军队。与此同时，始终坚持反对犹太复国主义的拉比则成立了他们自己的组织——美国犹太教委员会（ACJ），但不久所有的人几乎都放弃了，只剩下少数顽固的非拉比人士。因而，实际上，当1948年以色列建国时，这个犹太国家受到了几乎所有改革派犹太人的热烈欢迎。[①]

CCAR决议

美国改革派态度的急剧转变，从内因上看，首先在于20世纪初美国犹太人所经历的信仰价值危机。

这一时期，一个令人瞩目的现象就是许多最初坚决反对犹太复国主义运动的改革派拉比，都在很短的时间内发生了一百八十度的思想大转弯。例如，古斯塔夫·哥特海尔在1893年世界宗教大会上还宣布巴勒斯坦“不再是我们的国家……那一称呼专属于我们出生或被收养的土地；而‘我们的民族’是我们构成其一部分的那个民族，同所有其他人不同，我们因其命运而为人所辨识。”[②] 但四年之后，他就成了美国犹太复国主义联盟的副主席。同样，马克斯·海勒（Max Heller）1899年还将犹太复国主义运动斥为“一种绝望的产物”，一样也是四年后，他也成了一位“信服的犹太复国主义者”，并且认定反对者是“误解了犹太历史，误读了犹太教，并且（其态度）对民族主义的文化功用是不公正的。”[③]

世纪初改革派拉比的群体性转变

学者们的研究表明，改革派这一群体性改宗犹太复国主义现象，其根本原因在于当时美国犹太人整体信仰价值危机所激发出的对传统文化的群体性回归心态。

早在19世纪70年代始，美国犹太人对原先看好的寄居地

① Michael A. Meyer, “Reform Judaism”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 165, 166.

② Richard Gottheil, *The Life of Gustav Gottheil: Memoir of a Priest in Israel* (Williamsport, Pa., 1936), p. 477, cited by Jonathan D. Sarnal, “Converts to Zionism in the American Reform Movement”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 188.

③ Bobbie Malone, *Rabbi Max Heller* (Tuscaloosa, 1997), ibid.

德国的“先进文化”已逐渐开始绝望。与此同时，犹太人也不时感受到美国社会中的社会歧视及种族言论威胁。这一时期，美国新教主义精神危机及内部分裂所引发的“基督教美国”倾向，使得美国人将费利克斯·阿德勒（Felix Adler）所主张的“去犹太教”文化道德运动视为犹太教未来发展的先驱。其潜在后果就是，美国犹太人自身所经历的这一相当程度的精神危机，实则有失去自身文化归宿及认同性的危险。正如伯恩哈德·费尔森塔尔所警告的那样，“以色列的存在在美国受到极大的威胁……成千上万的个人和家庭正变得越来越疏远，正在逐步地剥离犹太教……崛起一代的极大部分正在以对其父辈宗教完完全全毫无所知的方式成长起来……在不远的时间内，我们后代中的许多人将不清楚他们是否是犹太人。”[①] 此外，东欧移民及恐犹风在一战后的到来，更是加剧了美国犹太人原先对新大陆自由主义的信心危机。

外部环境和信仰价值危机

实际上，虽然美国的犹太人一般很少愿意正视，19 世纪八九十年代以及 1903 年的屠犹行动对美国犹太人的心灵还是产生了巨大的震撼，而美国国内的反犹倾向则进一步加剧了这一惊慌与无奈的文化心理趋势。

1897 年，理查德·哥特海尔（Richard Gottheil，1862—1936）[②] 在一次犹太精英秘密聚会上发言时说道：“谈到我们自己的国家，我很犹豫，但我感到我在咱们（大伙）自己中间，我能自由无碍地说话。我们今天站在哪里？我们是在通向太夸张的同化之路上吗？我毫无保留地说，我们离那个目标较我 25

惊慌与无奈

① *Jewish Times*, Jan. 22, 1875, p. 260, Jonathan D. Sarnal, “Converts to Zionism in the American Reform Movement”, ibid., p. 193.

② 对于犹太传统及犹太复国主义的命运，理查德·哥特海尔直言不讳地指出，犹太人在流散生活中肩负的所谓“特殊使命”只是一种自欺欺人、画饼充饥的说法，犹太复国主义就是一种面向实际的选择，可以为美国犹太人带来文化存在意义上的根本依赖和文化认同上的信心。但无论如何，美国犹太人对犹太复国主义事业的心态仍应当同其他外裔美国人一样。其具体主张同样参阅 Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 495—500。

年前来到这里时更远了。逐渐地，但也是确定地，我们正在被迫退回一种身体及道德上的隔都。私人学校正在对我们的孩子一个接一个地关闭，我们实际上被所有的夏日旅馆所抵制——我们的社会外貌正像我们在欧洲那些堕落的最差日子里一样，同我们的邻居相差得很远……现代犹太复国主义正是在这里插脚进来，它承认事实，虽然它很清晰，然而我们却拒绝正视它，这就是，同化企图已经不成功了；并且在未来更为成功的类似努力也绝对没有前途。因为世界要求我们的太多，它要求我们在现实中完全同化，而且我们不会半途停下。"[①] 用希伯来联合学院威廉·H. 法恩施赖伯（William H. Fineshriber）的话说，"我们（犹太人）是在陌生土地上的陌生人，像黑人一样，我们只是程度有异的外乡人。"[②]

错误的同化"蓝图"

在这种文化情境中，19 世纪美国改革派曾经的"同化"蓝图被证明是错误的，因而只有转而取向犹太复国主义，才能寻求文化心理上的安全与归宿。同时，实际上也只有犹太复国主义才能振兴改革派，并且面对犹太人的信仰价值危机，正如马克斯·海勒所理解的那样，"改革派阵营中需要犹太复国主义者去抗议……他们肯定拒绝添加（那些）以便将我们的时代和我们的国家逐个欢呼成犹太教千禧年和天堂的嘈杂掌声；他在东方偶像崇拜者吹嘘其巨大宇宙的地方，看到宗教的荒废；他在'当代'崇拜者（那些）空洞的颂扬语汇和无效的决议里，觉察到偏见和不宽容正在稳步地、不受阻碍地增加；较之所有其他东西，他首先保留了对犹太性纽带那种热忱的同胞感情……这使得犹太人在世界各地相近起来"。[③]

从外部看，改革派犹太人立场的急剧变化也有几点主要原因：

---

① *American Hebrew* 62 (Dec. 10, 1897): 163, ibid., p. 195.

② *HUC Journal* 3 (Dec. 1898): 61, ibid.

③ Max Heller, "Zionism as the Leaven", *Maccabaean* 20 (mar./Apr. 1911): 95—96, ibid.

其一，由于美国犹太社会结构的变化，改革派原有的立场有导致自身在主流犹太社会生活中被边缘化的危险。随着新生代的犹太人越来越多，在犹太复国主义逐渐为困惑的人们提供了某种文化归宿或依托的社区氛围里，改革派要想保持自身在主流社会中的号召力，就必须适应变化，“犹太教改革派要么是犹太复国主义（性质）的，要么就根本不是。”① 除此之外，没有中间道路可选。

其二，美国犹太人作为移民对美国社会公民政治权利的关注，以及对美国社会在犹太人身份宽容性上的担忧。改革派犹太人一方面在意美国主义历程中所取得的社会政治经济等各项权利，同时也很关注自身同异教徒之间关系的微妙变化。无论怎样，“双重忠诚”的嫌疑，对美国犹太人而言，也是一种唯恐躲之不及的尴尬处境，就雅像各布·H. 希夫（Jacob H. Schiff）所强调的，“作为一位美国人来说，我一刻也不能承认一个人可以同时既是一个真正的美国人，又是一位犹太复国主义运动的忠实支持者。”②

改革派立场剧变分析

其三，保守派犹太教的美国版“文化犹太复国主义”主张对改革派阵营形成了明显的外在挑战，针对保守派犹太人数量的不断扩大，改革派会堂也必须有所应对。③

三

对于改革派来说，既然转而公开支持犹太复国主义事业，那么也就不可能回避犹太人面临的“美国”与“锡安”问题。

---

① Max Schlössinger, *Reform Judaism & Zionism* (Baltimore 1907), p. 14, ibid., p. 181.

② Jacob H. Schiff to Solomon Schechter, Aug. 8, 1907, *American Hebrew*, Aug. 23, 1907, p. 385, ibid.

③ Evyatar Friesel, "The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 181, 183.

相当意义上，这是一个需要认真辩解的难题，因为这涉及犹太人文化归属。同保守派在这一问题上的主张相比，改革派拉比同样提出了自身的变通途径。

“美国”与“锡安”

对此，美国改革派犹太人犹大·利昂·马格内斯（Judah Leon Magnes）在表明犹太复国主义事业必须遵循移民、定居及希伯来生活与文化的同时，强调复国运动能否实现受到众多现实因素的制约。生活中的犹太人、广义上的托拉，以及以色列地固然是犹太生活的三大要素，但并非没有以色列地，犹太人与托拉就将失去创造力。相反，如果没有散居地的犹太社会，巴勒斯坦将失去作为世界上犹太教精神中心的重要性。[1]

巴勒斯坦、散居地与犹太人

对马格内斯而言，生活着的犹太人才是首要因素，他是一种“活着的职业”，是犹太教的“容器”。虽然巴勒斯坦可以有助于犹太人完成其作为一个民族一国际间实体的道德使命，犹太人的普世主义色彩却使之并不一定需要一个犹太国家。在他看来，犹太人的精神统一性，其普世主义使命使得流散有了意义，而巴勒斯坦也可使这一使命更加伟大。但犹太复国主义却对流散充满绝望，只想着把圣地当作救星。此外，巴勒斯坦固然是犹太教这一有机体的中心，但绝非全部，散居地同巴勒斯坦作为中心与边缘，是犹太发展不可或缺的两大条件。[2]

在具体实践上，马格内斯也同样秉承了马丁·布伯等犹太教宗教思想家的普世主义理想化色彩。他特别强调，在巴勒斯坦问题上，犹太人要注意犹太教与伊斯兰之间的平衡关系。犹太复国主义者宣扬为了争取正常的民族地位与权利，可以不惜一切，但问题在于目的与手段都必须正当，才能不违背犹太人的本意。否则，也就不能责怪他人对自己的不公不义。在镇压阿拉伯人的政治愿望与双方相互理解并共建这两种建国方案之

普世主义道德要求

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 443—448.

② Ibid., pp. 443—445.

间，最重要的是复国行动必须以公义为前提。①

对于犹太复国主义在政治及文化问题上的这种困境，阿巴·希勒尔·西尔弗（Abba Hillel Silver，1893—1963）作为一位坚定的改革派犹太复国主义者，则显得相对理性和现实。他直接强调，美国犹太人必须正视自身在美国社会中的文化双重性地位。无论怎么看，理论上的政治平等并不等于现实中的博爱或手足之情。对于犹太人的处境而言，美国的民主也是同样的道理。虽然美国成了世界中心，但也要承认犹太人在美国也正面临流散地同胞的命运或处境。为此，西尔弗主张犹太人在二战后要花时间清除这一消极影响，并且美国犹太人要理性地、锲而不舍地为争取自我权利而奋斗。②

正视文化双重性地位

显然，对于"美国"与"锡安"这两种文化归属间的心理冲突，特别是在改革派内部犹太复国主义者身份与改革派犹太人身份的冲突，改革派的犹太复国主义者采取的变通手法是力图将复国主义事业转化为一项犹太人的"使命性"运动，由此缓和传统犹太教普世主义使命对现代犹太民族主义的抨击。

在具体方法上，他们则竭力将之同传统宗教诠释及美国清教主义理想结合起来，强调犹太复国主义同美国犹太人的"美国主义"道路并不矛盾。理由有三：其一，许多其他种族后裔的美国人依然同他们的母国保持联系；其二，美国犹太复国主义可以是慈善性质的；其三，锡安就是过去美国对犹太人意义的重现。这些天真想法自然受到其欧洲同伴的嘲弄与诅咒。③

改革派的解决之道及理由

在实际效果上，许多美国犹太人既看到犹太复国主义可能的好处，又畏惧其在政治层面对自身美国主义前途所带来的负面影响。因此，大多数改革派犹太人对此采取骑墙态度。例如

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 448.

② Ibid., p. 601.

③ Jonathan D. Sarnal, "Converts to Zionism in the American Reform Movement", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 197.

1915年，改革派拉比中央会议东部理事会中，公开支持或反对犹太复国主义的人在人数上仍然不相上下。直至30年代，大多数改革派犹太人依然偏向于模棱两可的非犹太复国主义倾向。[①] 其实，从总体上来看，无论是在对传统上帝观和道德信仰等问题的态度上，还是在犹太复国主义这一棘手的理论问题上，美国改革派犹太人的宗教信仰取向更多采取的都只是一种自然的便利性选择，或者说一种一贯的多元性取向。或许这本身也是美国成长环境留在改革派自身发展历程中的鲜明特性。

行动上的担忧和机会主义选择

不管理论上的难题如何应付，在实际历史生活中，到20世纪60年代，改革派犹太人对以色列的欢迎和模仿愈发强烈起来，许多工会纷纷改用以色列的希伯来语发音，这种做法通常先从宗教学校开始，再到固定的祈祷仪式中。会堂中源自中欧的旋律和英文赞美诗也都以以色列会堂为范本，而"美国拉布中央会议"（CCAR）甚至设立了"以色列独立日"这一宗教性节日。除了有关以色列社会的研究融入宗教学校课程外，到1970年，"希伯来联盟学院"（HUC）要求所有入学拉比在耶路撒冷分校进行为期一年的学习，而"世界犹太教进步联盟"（WUPJ）不仅成为"世界犹太复国主义组织"的成员，还将总部移至以色列。"美国希伯来公会联盟"（UAHC）则为了肯定阿利亚，甚至在以色列设立了一个改革派的基布兹[②]。

改革派的"以色列热"

到1976年，美国改革派又通过了《旧金山纲领》，在一系列基本原则问题上，继续采取一种模糊性语汇，以避免内部的多元性分歧，并寻求彼此间的统一性框架基础。例如，它承认"上帝"的存在现实，但避免定义其具体内涵。对于托拉，只是承认其源于"上帝与犹太人之间的关系"，而以色列则被视为"信仰

---

① Jonathan D. Sarnal, "Converts to Zionism in the American Reform Movement", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 198, 199.

② Ephraim Tabory, "The Legitimacy of Reform Judaism: The Impact of Israel on the US", *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, ed. Dana Evan Kaplan, Routledge, New York & London, 2001, pp. 223—227.

与民族性的非常见联合”。这一纲领在对上帝、以色列人民、托拉、宗教实践义务、以色列与散聚地、生存与祈祷及犹太责任等七部分中，除了一般性原则声明外，大致阐述了改革派对以色列的无限支持及其在以色列的合法化要求。该纲领赋予以色列与散居地在犹太生存上的同等重要性，同时对犹太民族主义与对居住国的忠诚之间可能的悖论，也作了超越性的理想假设。同样的方法论也贯穿了它对改革派所坚持的普世主义多元性与民族主义独特性之间的矛盾，以及对人类有关善的追求与矛盾等方面。①

《旧金山纲领》及其特征和分析

其实，就改革派在传统与现代性之间所作的价值选择而言，这种选择本身不可避免地缺乏具体诉求与实践方面的统一性和一致性，这也一直是美国改革派无法克服的核心难题。内部分歧一方面使得改革派本身在实践取向与组织问题上愈发松散；另一方面，有关犹太人种族认同问题的分歧也愈发影响到当代改革派运动所具有的影响力。无论采取何种方法，改革派历史上这个最大的问题，由于其根本性价值取向的限制，即它本身对于犹太教和犹太性问题的边缘化处理范式，使之似乎一时不大可能改观。简单地说，在传统的文化心理依赖与现代性诉求取向之间，始终是犹太教改革派无法回避、并且难以处置的一个悖论。②

改革派立场维度评价

除此之外，美国改革派对于犹太复国主义的反对或支持，从宗教的思想性维度来说，大体上了无新意。当美国主义的同化努力遭遇挫折的时候，美国犹太人转而寻求传统宗教的帮助，以应对自身在异文化中的信仰价值危机，这本身不过是新环境中对于犹太文化整合功用的再一次确认。无论是对美国、

---

① Dana Evan Kaplan, “Conflicting Visions of the Reform Movement in the US Today”, ibid., pp. 1—18. 美国改革派神学理论的最新发展参阅 William E, Kaufman, “Recent Theological Developments in Liberal Judaism”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, pp. 165—182。

② 关于美国改革派的未来发展参阅 Alfred Cottschalk, “Reform Judaism of the New Millennium: A Challenge”, *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, ed. Dana Evan Kaplan, Routledge, New York & London, 2001, pp. 235—243。

锡安两个文化中心存在意义上的确认，还是对美国犹太人文化双重性身份必须正视的主张，对于我们所希望探讨的视角而言，它们的意义仅在于对宗教作为一种文化形式其自身历史命运发展所做的一种思考。

第三节　美国犹太教正统派

在支持还是反对犹太复国主义运动这个问题上，和自身的历史渊源一样，20 世纪美国正统派[①]犹太人的不同立场也还是同样都源于欧洲。[②] 从他们的犹太特性上来看，在 1882 年大屠

① 美国的犹太教正统派虽然是在严格尊奉超自然的启示《托拉》，以及《布就宴席》的标准及规则的基础上团结起来的，但它也包含了广泛的宗教风格。移植的东欧传统主义为“旧世界”耶希瓦所保留，立陶宛型组织在美国各个城市建立了起来，1887 年之后北美各地的正统派犹太教力量始终在持续地积蓄着自身的力量。最初，大约 15 个会堂公会组成美国正统派希伯来公会协会。德国的新正统派于 20 世纪 30 年代在纽约扎下了根，自第二次世界大战以后，哈西德集团也在东北部定居。现代美国正统派的核心是 1897 年在纽约建立的耶希瓦大学拉比伊萨克·埃尔赫南（Isaac Elchanan）神学院。此外，还先后组建了正统派拉比公会、正统派犹太教公会及继美国拉比公会等一系列正统派联合性机构或组织。正统派内部持续的争论始终围绕着它是否应加入犹太社群的非正统派运动，以便保持民族的统一，或是否应坚决否认犹太教内部世俗、改革派、保守派倾向，避免同它们合作。虽然一些因循守旧的拉比就世俗知识的威胁不断提出警告，但自 20 世纪 30 年代以后，美国的现代正统派已经能够日益采用当代的神学术语阐明自己的观点（引自 [美] 罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 711 页）。

② 美国犹太教正统派自我意识的复苏最早始于 19 世纪 80 年代及 90 年代东欧移民的大规模涌入。较早的塞法迪犹太移民大抵是商业或贸易人员，他们并非学者，因而无法应对 19 世纪初期美国社会的变化压力，也不可能对四五十年代德国移民引入的思想改革要求作出多少实质性的回应。因而直到 1881 年，在美国 200 个主要的会堂公会中，大约只有 12 个依然保持了正统派身份。但在 1880 年至 1924 年的中东欧犹太移民当中，正统派人口占到了压倒性的多数。值得注意的是，由于经济及文化上的困境与挑战，这些移民中的绝大多数及其后代表面上放弃了自身的宗教，或加入犹太教的改革派或自由派阵营。问题在于，对于所谓“正统派”的定义来说，从机构性特征或角度看，任何从属于名义上的正统派会堂的犹太人都可以被认作是一位正统派；而从行为角度上看，任何在理念及行为上认可哈拉卡或犹太律法对全体犹太人的强制力，或在实践中遵循它的犹太人无疑都被认作是正统派。实际上，这些看起来“名义上”的正统派犹太移民及其后代，虽然没有多少尊贵的拉比或学者，并非最传统意义上的正统派，也没有严格意义上的宗教性承诺，但却拥有伦理意义上的正统派取向与责任。See Shubert Spero，“Orthodox Judaism”，*Movements & Issues in American Judaism*：*An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945，ed. Bernard Martin，Greenwood Press，Westport，Connecticut & London，England，1978，pp. 84—86。

杀浪潮之后，“这些新大陆的后来者，把他们自己东欧牌的正统犹太教，即一种植根于犹太传统学问又带有浓厚复国主义色彩的教派，和沉稳庄严的当地正统教派结合起来”。[①] 所以，毫无疑问的是，这些支持或反对犹太复国主义运动的正统派犹太人，多少又都同“米斯拉希”或正教党有一定的思想联系[②]。

正统派立场的欧洲渊源

一

历史上，究竟应当如何看待犹太复国主义运动以及同以色列的关系，在美国犹太人的正统派内部始终存在着尖锐分歧，这种分歧可以一直追溯至新大陆之外的“米斯拉希”与正教党之间的争论。

包括耶希瓦哈西德和希尔施主义者在内的正教党右翼，历史上坚决反对同犹太复国主义组织任何形式的合作。在他们看来，任何这种举措都意味着将世俗民族主义作为犹太性的定义内涵合法化。而后来演化成为美国宗教犹太复国主义和以色列全国宗教党的“米斯拉希”则主张，为了实现在以色列建立一个自治的犹太国家，正统派犹太人应该同所有人合作，同时并不放弃为这个国家赋予一种宗教特性的终极目标。在行动上，正教党虽然拒绝加入犹太复国主义组织，但却参与了以色列的政治进程，而“米斯拉希”的拥护者却从一开始就将建国作为神性救赎的一个渐进自为的过程。[③]

正统派的反对和支持

在犹太世界深具宗教影响力的纽约布鲁克林萨特马尔哈西

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 297 页。

② Evyatar Friesel, “The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 176.

③ Shubert Spero, “Orthodox Judaism”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 96, 97.

德派，也同样对犹太复国主义运动采取一种激烈的批判立场。他们一直强调：在弥赛亚之前或非弥赛亚降临的犹太独立国家都是叛教的异端行为，因而视其为一部撒旦的绝作，是对雅赫维的一种亵渎行为。为此，他们甚至自费在《纽约时报》上刊登反以广告。1979 年去世的约尔·泰特尔鲍姆（Yoel Teitelbaum，1888—1979）大拉比明确表示他宁愿自己所领导的运动在这个世界上彻底消失，也不愿接受一个并非弥赛亚带来的犹太国家来到这个世界上，而纳粹大屠杀这一上帝的天谴正是世俗犹太复国主义者应该为之遭受谴责的报应。约尔·泰特尔鲍姆大拉比的顾问及合作者，1998 年刚刚去世的森德·多伊奇（Sender Deutsch）拉比出版了前者的一系列手稿，并于 1958 年创办了《犹太人》（Der Yid）杂志，成为世界上发行量最大的犹太教正统派意第绪语周刊（发行量超过 4 万），他本人也在 1973 年成为美国最大的犹太教育基金会塔木德联合学院的院长（学生数超过 18000 人）。多伊奇拉比身后，萨特马尔派在摩西·泰特尔鲍姆大拉比的领导下继续坚持反对犹太复国主义运动的立场。[1]

美国哈西德派的反对声

因而总的状况就体现为，在 20 世纪上半叶，就美国本土的正统派来说，支持或反对犹太复国主义运动的双方都有相当多数的人对以色列在情感上认同，但在政治上却又相当被动。在其后的几十年中，美国正统派中原有的犹太复国主义反对者自然地日趋式微，原因并非思想上的太大变化，而是在社会学意义上，随着新生代犹太人不断加入保守派和改革派运动的行列，正统派本身总体上在美国社会就始终处于一种防御性的收缩位置。[2]

反对派日趋式微的社会学原因

---

① Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 228.

② Evyatar Friesel, "The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 176, 177. See Jeffrey S. Gurock, "The Winnowing of American Orthodoxy", *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 1147—1162.

因而在关于犹太复国主义运动的宗教争论问题上，同东欧拉比的体系化理论或保守派与改革派在这个问题上的积极适应相比，历史上的美国正统派犹太精英其实并未做出什么引人注目的理论贡献。

极端正统派拉比的反对

对于美国正统派犹太人当中的极端派拉比而言，他们最初只是同改革派一起极端仇视政治犹太复国主义运动。伊萨克·雅各布·布卢斯通（Isaac Jacob Bluestone），"热爱圣山运动"的一位意第绪语作者，在 1889 年的一篇文章中写到，那些"宗教人士视希望救赎被提前到来的我们为异端。"[①] 对于"热爱圣山运动"来说，"困难从一开始就阻碍着（这场）运动，极端正统的犹太人不会同那些他们看来试图否定弥赛亚传统的行为有什么瓜葛［原文如此］。"[②] 正是在这种情势下，人们也就不难想象当 1904 年世界犹太人都在哀悼赫茨尔去世之时，"在东部一个小圣堂的拉比会议上，塞缪尔·雅费（Samuel Jaffe）拉比，一位极端正统派派别的领导人祈祷道，'愿将他（指赫茨尔）击倒的上帝保佑我们。'"[③]

在美国正统派对犹太复国主义运动的批判中，也许值得一提的是由加布里尔·泽夫·马戈利斯（Gavriel Zev Margolis，1847—1935）拉比所领导的美国正统派拉比会议（KHHA）。实际上，这位拉比的出发点仍然是坚持其怀疑及否定批判的传统东欧派思想立场。作为东欧耶希瓦出身的正统派犹太拉比，马戈利斯认为，较正统派拉比联盟那些人，自己才是真正的反世俗现代主义者。虽然最初也曾支持过"热爱圣山运动"，并

---

① Shlomo Noble, "Pre - Herzlian Zionism in American as Reflected in the Yiddish Press", in *Early Zionism in America*, ed. Isidor S. Meyer (New York, 1958), p. 39, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 219.

② Hyman B. Grinstein, "The Memoirs and Scrapbooks of the Late Dr. Joseph Isaac Bluestone of New York City", *Publications of the American Jewish Histirical Society* 35 (1939), p. 55, ibid.

③ Melvin I. Urofsky, *American Zionism from Herzl to the Holocaust* (Garden City, N. Y., 1976), p. 76, ibid.

认为犹太复国主义运动有利于抵制反宗教力量，但不久犹太复国主义文化运动中的非宗教性倾向很快就使他改变了态度。马戈利斯认为，精神中心党人只是伪装谋利的宗教徒。到 20 世纪 20 年代早期，他开始公开反对犹太复国主义，但其思想理论仍旧无非是指责这场运动是一场伪弥赛亚运动，违反了犹太人不可起来反抗世界各民族的格言等。在行动上，马戈利斯试图引导美国正统派只支持巴勒斯坦旧伊体夫中的宗教机构，而非那些犹太复国主义者的定居点。然而，具有讽刺意味的是，他的代表的做法却与他的主张完全迥异。[1]

马戈利斯的反对立场

应当说明的是，并非所有的美国正统派最初都持这种极端不妥协观点。较现代的正统派虽然不可能接受犹太复国主义运动中的救赎世俗性，但也不反对犹太人的自救努力。

实际上，在美国犹太教正统派内部，一定程度上，各派之间也能一起支持具有宗教内涵的犹太复国主义形式。例如，美加正统派拉比联盟（Agudat Harbbanim）由东欧裔反对美国现代性的拉比于 1902 年成立，主要目的是通过重建东欧式的犹太经学院，在美国社会的世俗化环境中继续维持犹太教传统，同时监督世俗科目的教授。但事实上，最初决定成立这个联盟的九位拉比又几乎都同美国犹太复国主义大会联盟（FAZ）有着直接或间接的联系，他们的任职或参与方式等同改革派拉比、非正统派犹太人，乃至世俗复国主义者常常混在一起。[2]在 1903 年美加正统派拉比联盟的第二届年会上，“犹太复国主义作为会议计划被一致接受，虽然未加解释的附加条件是美国犹太复国主义协会作为一个文学与宗教团体、而非社会俱乐部（形式）举行会议。”[3]

内部一定程度的默认与支持

① Jeffrey S. Gurock, “American Orthodox Organizations in Support of Zionism, 1880—1930”, ibid., pp. 227—230.

② Ibid., pp. 220, 221.

③ Ibid.

因此，美加正统派拉比联盟（Agudat Harbbanim）和正统派犹太公会联盟（UOJC）等最初都大体支持复国运动，公开对赫茨尔去世表示哀悼，而他们与改革派拉比及其他美国化正统派之间不承认、不合作的政策，也在实践中因后者对犹太复国主义的积极影响而逐渐偏离。在此情况下，巴鲁赫·克莱恩（Baruch Klein）等少数始终对犹太复国主义宗教合法性持否定及怀疑态度者，也几乎对北美正统派的政策没有任何影响力。只是随着倡导犹太民族事业的具体运动，从19世纪80年代的"热爱圣山运动"发展到具有现代主义特征的全方位政治文化运动时，双方之间的关系才最终决裂。[①]

AH和UOJC的立场变迁

值得一提的是，北美正统派拉比联盟之下的北美"米斯拉希"（即精神中心）最初还是美国犹太复国主义联盟（FAZ）创立的保守翼组织，[②] 它在1912年分离后，逐渐成为正统派拉比联盟表达其民族主义情感的阵地。在其后的15年中，正统派拉比联盟一直是其坚定支持者。此外，它也始终支持世界犹太复国主义运动，并欢迎1917年的《贝尔福宣言》及1920年的托管会议。[③]

北美"米斯拉希"的立场

美国正统派犹太组织对犹太复国主义运动的这种支持，究其根本，用正统派拉比联盟（Agudat Harbbanim）常务委员伊斯拉埃尔·哈列维·罗森伯格（Israel Halevi Rosenberg）的话说，"不言自明，支持回归以色列地是犹太教正统派赖以生存的支柱之一，而要正统派拉比联盟给回归投赞成票，就像请求他们投票赞成安息日及其他戒律等基本（信条）一样"。[④]

正统派支持立场的出发点及纠葛

① Jeffrey S. Gurock, "American Orthodox Organizations in Support of Zionism, 1880—1930", ibid., pp. 221, 222.

② 事实上，在FAZ中一直有AH成员担任其领导职务。

③ Jeffrey S. Gurock, "American Orthodox Organizations in Support of Zionism, 1880—1930", ibid., p. 224.

④ Israel Halevi Rosenberg, "Gilui Daat", *Morgen Zhurnal*, trans. In Sefer hayovel, p. 57, cited by Jeffrey S. Gurock, "American Orthodox Organizations in Support of Zionism, 1880—1930", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 225.

当然，他们的唯一或主要不满似乎是，抱怨世俗犹太复国主义者在巴勒斯坦的重建事业中，并未给予宗教机构公平的份额。同样，该联盟最初也支持以色列正教党，但后者只关心巴勒斯坦境内的宗教机构建设，而它则希望那些东欧派拉比领袖能够共同接受世界范围内犹太教价值观上的目标统一性，以双方实际行动上的接近，来共同建设巴勒斯坦。在遭到拒绝后，正统派联盟对其观点及议程逐渐失去原有的热情。①

二

战后，对于以色列国家的存在及犹太复国主义运动本身，美国正统派犹太人的立场实际上受到自身内部及宗教神学发展的影响。

一般认为，美国的犹太教正统派在 20 世纪 40 年代经历了某种程度上的一次“复兴”历程，因为随着欧洲犹太人在整体意义上的消失，人们认识到美国犹太人社团必须在文化上自足，以延续犹太民族与文化的生存。

战后正统派复兴及社会学基础

战后，美国犹太教正统派复兴的社会学基础主要依靠其所建立的新的联盟，这一联盟包括战后移民中更富进取精神的正统派力量，以及本地正统派犹太人中的边缘化群体。在相当意义上，美国犹太社会中的这一边缘性群体大致可以分为“残余正统派”和“不遵循律法的正统派”两类。前者主要是东欧移民中的遗留者，他们在名义上依然保留着正统派身份，但无论如何，他们在正统派社团中的影响及声望都已日趋式微。后者虽然仍同正统派会堂保持从属关系，但对哈拉卡或律法并不绝对遵循，而他们也常常是正统派当中最富有的犹太人。实际

① Israel Halevi Rosenberg, “Gilui Daat”, *Morgen Zhurnal*, trans. In Sefer hayovel, p. 57, cited by Jeffrey S. Gurock, “American Orthodox Organizations in Support of Zionism, 1880—1930”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, pp. 225, 226.

上，即便在会堂礼仪上面，内部也存在诸多不同的类型。[①]

在这一时期，美国正统派犹太社团本身也在宗教思想上逐渐出现了新的重要变化。

中间派及现代正统派的出现

在传统理解中，正统派的形象一直具有本质上的反现代性特征，这其中特别典型的是耶希瓦正统派和哈西德犹太人，二者在犹太生活中都实行原教旨主义式的分裂政策。但实际上，还存在第三种类型的中间主义正统派，他们拒绝前两种类型正统派的社会和思想分离主义，同时也承认世俗教育等的有效性。只是在现代性与正统派之间，他们并未勾勒出一种理论景象，而仍是沿用旧的叙述框架。战后不久，一小部分的美国正统派犹太人，主要是他们中的中间派以及耶西瓦大学，开始逐步构建犹太教的现代正统派立场，以反对右翼耶希瓦和哈西德社区的孤立主义。[②]

现代正统派的内部分歧及创新

在宗教思想领域，战后美国现代正统派的复兴由于受到西方存在主义哲学思潮的影响，在重构自身的神学理论基础的问题上并无太大烦扰。但在整体上有所复兴的前提下，其内部在犹太生存及文化融合等一系列原则性问题上，也出现了左右两翼不同阵营间的深刻分歧。[③] 但无论如何，抛却这种纯粹理论

---

① Shubert Spero, "Orthodox Judaism", *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 84, 85.

② Charles Selengut, "Themes in Modern Orthodox Theology", *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, p. 125.

③ 相对于传统理性主义在哲学上受到的后现代攻击，20世纪以来的人类困境与苦难进一步使人们将自身的存在困境同自己内部的矛盾或张力联系起来，在生活意义上转而寻求一种直面所谓理性悖论的主观存在上的"真实性"。因而，传统犹太教改革派及保守派的自由理性主义哲学基础，受到当代存在主义思潮的根本性攻击。在这种文化思想情势下，马丁·布伯及弗兰兹·罗森茨韦格等学者从传统犹太资源中发掘了犹太文化中的存在主义价值。这种存在主义哲学发挥或重新诠释，在正统派当中也体现在约瑟夫·B. 索洛维奇克（Joseph. Soloveitchick，1903—1993）和亚伯拉罕J. 赫舍尔（Abraham J Heschel，1907—1972）等人的著作之中。此外，一些正统派拉比以及从事犹太研究的专家学者也在传统与犹太教杂志上以更为分析性的笔触，运用当代存在主义哲学观对犹太教原则作了适宜的诠释或辩护。总的来看，新的哲学思潮似乎在相当程度上确证了正统派相对于犹太教自由派在犹太存在意义上的真实性与价值。（Shubert Spero, "Orthodox Judaism", *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 90.）

性上的重构不谈，实际上，这部分现代正统派的最大创新在于强调犹太教的统一性，主张无论教派区别，并同时承认保守派、改革派等的律法地位。此外，在坚持正统派信仰应与当代文化保持一致性的同时，这些当代“新正统派”思想家仍旧坚持其正统派身份和哈拉卡的权威性。但他们既无组织，也谈不上一场运动，在相当意义上，他们只是一群“批判知识分子”或反叛者，大多数羞于表达自身同现代人的一致立场。①

在这些现代正统派思想家当中，纳粹大屠杀与以色列建国象征着犹太教流散的结束已成为共识。在最极端意义上，“同［纳粹］大屠杀中已经实施了的［诅咒和惩罚］相比，［这是］托拉中对未按照契约［规定的］范围内去生活，所威胁［实施的］最恐怖的诅咒和惩罚了……没有任何神性惩罚能够强制实施契约，因为没有任何惩罚风险的可怕度，能够与继续忠实［履行］契约所要承担的惩罚风险相提并论。”②

流散已结束成为共识

正是在这样的现代神学基础上，现代正统派思想家对于犹太复国主义运动及以色列国抱有积极、肯定的立场。③ 同传统正统派的看法不同，他们把纳粹大屠杀和以色列建国视为犹太人结束流散生活的征兆，是弥赛亚时代犹太人重归世界大家庭的序曲。在这一理解中，大屠杀已经把犹太人原先对契约的诠释永远粉碎，不可能再有更大的惩罚去强制犹太人履行其他契约。因为任何人不能命令其他人去死，一个人能够对敌人下这样的命令，但在道德关系上，任何人不能要求放弃其他人的生命。一个人能够请求这样的牺牲，但不能命令这样。用埃利·

传统犹太使命的粉碎性诠释

① Charles Selengut, “Themes in Modern Orthodox Theology”, Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995, pp. 126, 127, 130, 131.

② Ibid., p. 132.

③ 当代美国正统派与以色列的关系参阅 David J. Schnall, “Orthodoxy & Support for Israel: Inferences from the 1990 National Jewish Population Survey”, *Journal of Jewsih Communal Service*, 1993, pp. 6—13。

维泽尔（Elie Wiesel）的形象来说："当上帝赋予我们一项正确的使命，但上帝却没有能够告诉我们这是一项自杀式的使命。"[①] 由是，以《圣经》为基础、强调契约责任、回报和惩罚的契约就失去了意义。

在这一全新的诠释中，后屠杀时代的犹太人只是在履行一种"自愿的契约"。这体现在以色列建国等一系列标志着犹太人的犹太性的事件中。在这一"自愿性的契约"中，上帝已无法再命令犹太人，他已经失去了权威。在犹太历史中的这一新时代里，多元主义、个人主义及自治等成为新的"自愿契约"中的基本原则。[②] 所以，按照这一崭新的、令人鼓舞的理论基础，犹太教在新的时代里，必须走出流散生活的阴影，发挥其"正常"的文化整合功用，并在积极意义上做到这一点。为此，新时代的犹太存在首先必须积极、正面地迎接现实生活中政治和权力斗争的挑战，而不是像过去那样逃避。[③]

后屠杀时代的"自愿契约"原则

这一新时代的"自愿契约"原则，在宗教神学上可以作这样的诠释："在［过去的］这种情况下，神圣常常被定义为将以色列与其他民族相分离。由于那一原因，在家中守安息日，食物洁净律法，以及将犹太人同他们的环境隔开的类似戒律，成为热情遵守契约的焦点。但是，当犹太教成为一个新生民族的一种完整生活方式，遵守契约的热情就不能仅仅倾注在那些将以色列同其他人类隔离开的戒律上面。当犹太人生活在他们自己的环境里，负责在一个完整的社会中展现犹太教的精神时，他们必须也将他们对于契约的宗教认同，与之在提升人类

"契约"与犹太尊严

① Charles Selengut, "Themes in Modern Orthodox Theology", Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995, p. 132.

② 关于社会的多元化与正统派的发展参阅 Michael G. Berenbaum, "Pluralism & Orthodox", *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, pp. 103—124。

③ Charles Selengut, "Themes in Modern Orthodox Theology", Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995, pp. 132, 133.

尊严的普遍斗争中所秉持的戒律联系起来。”[①]

纳粹大屠杀以及民族—国家的无限破坏力彻底粉碎了传统的犹太心理和神学建构，拥有权力成为“后屠杀”时代神学中上帝的意志。一句话，犹太意识的正常化成为一种必须。同样，犹太人的哈拉卡也必须结束其“流散”状态，恢复其在社会秩序上的功用。而以色列这样一个多元的技术化的现代民族国家，恰恰为现代正统派的理想提供了一个合适的历史性场所。他们认为，传统的正统派右翼拒绝承认这一点，犹太人可能面临的分裂不是因为哈拉卡的不宽容，而是右翼原教旨主义和流散生活的宗教性所导致的。[②]

犹太意识的正常化

① Charles Selengut, “Themes in Modern Orthodox Theology”, Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995, p. 134.

② Ibid., p. 135.

第十二章　美国犹太人立场(下)

第一节　美国犹太教保守派[①]

一

从历史起源上说，美国的犹太教保守派运动源于改革派内部对激进改革路线的反对[②]。

在具体立场上，保守派创始人查哈里亚·弗兰克尔在正统派的刻板立场与改革派的激进路线之间，主张一种中间主义的改革道路，其中犹太人自身及其传统应当成为犹太教的核心。对他而言，正统派在哈拉卡事务上的刻板，使之拒绝接受对犹太教本身进行一种科学批判的学术性调查研究，而改革派对犹

弗兰克尔的中间主义道路

---

① 此节主要内容曾以论文形式在 2010 年 8 月上海社科院犹太研究中心主办的“首届犹太学青年学者论坛”上宣读。特此说明并致谢。

② 1845 年，查哈里亚·弗兰克尔在法兰克福改革派拉比会议上，坚决反对大多数与会者在祈祷语言上放弃希伯来语的主张，并同改革派阵营彻底决裂。在这次会议上，亚伯拉罕·盖格鉴于希伯来语仅仅是祈祷仪式中的民族性因素，主张以普世性象征物加以取代。对此，弗兰克尔指出，希伯来语是犹太遗产的重要历史特征，犹太人以此在许多世纪里传达了他们的信仰和理想。实际上，作为一位杰出的拉比学者，弗兰克尔既反对过时的正统派作风，也无法接受改革派对传统所作的激进变革。(Dan Cohn－Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 101—103.)

太人民族主义及种族性在所有层面上的放弃或排斥，则未能对传统本身做出必要的主次划分，其所实行的只是一种片面激进的改造路线。[1]

理念和方法的坚持与创造

在宗教理念上，保守派虽然同样认可口传及成文托拉的约束力，但与正统派不同，他们更坚持要求哈拉卡必须合乎时代发展的需要，以便做出必要的取舍与改革。原因在于，虽然同美国正统派同源，但他们在新大陆几代人时间里所经历的社会、经济及文化上的熏染，早已使他们的文化心理很大程度上不同于由东欧移民后裔及其不断补充的新血液所构成的正统派。[2]

对弗兰克尔来说，他所采取的保守主义改革是一种实证、历史的研究方法，犹太教作为一种历史过程的产物，在接近并运用方法批评的同时，既要保持传统，又要有所创造性地发展。无疑，这是一种拒绝欧洲模式的犹太传统，它提倡一种全新的美国模式的犹太教信仰。[3] 就其对待传统与现代性的方法或途径而言，很明显，这一运动试图在仪式与伦理、律法和学识、信仰与实践、普世主义与民族主义之间，寻求一种传统资源上的保护性平衡。正如美国保守派公会组织《联合圣堂章程》的前言中所述，美国保守派运动的目标即在于：

美国保守派的目标

“推进美国犹太教事业，维持犹太教传统及其历史连续性；肯定和确立对《托拉》及其历史的忠诚；……在宗教仪式中保留与昔日以色列国的联系，坚信以色列复国的希望；维护传统礼拜仪式的特征，用希伯来语作为祈祷语言；按传统的宗教习俗培养犹太教家庭中的宗教生活；鼓励兴办犹太教宗教学校，在学校课程设置上，希伯来语言和文学的学习应占主导地位，

---

① Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 101—103.

② Hmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 183.

③ Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, p. 105.

以期成为真正理解犹太教的钥匙和团结散居世界各地的犹太人的纽带；……目标是团结本质上忠诚于传统犹太教和同情上述目的的人士。同时，反对任何加入的团体进行革新。”①

弗兰克尔的保守主义改革立场得到许多犹太领袖人物的支持和发扬。在保守派运动最初的发展历程中，同样也得到了犹太慈善团体的支援。这些慈善团体的成员虽然附属于改革派，但他们也认为不应试图更改神学院本身的传统特色，原因在于他们也认识到改革派对东欧移民几乎没有什么吸引力，而一个“重新定义了的”、去除了隔都特点的“正统派”，也是最适合东欧犹太人的犹太教类型了②。这一点对于大量的东欧移民尤其明显，他们在美国放弃了正统犹太教，但对改革派在情感上却很陌生。他们只有在保守派犹太教运动中才感受到“家”的味道，并将之变成了美国最大的犹太教宗教运动。由此，保守派在二战后在美国犹太人中获得了极大的成功。③ 对他们而言，重要的也许并非保守派运动的思想基础，而是其在真实性、审美性以及宗教实践性上所带来的便捷和舒适，而不论其个人的宗教遵循程度如何。

保守派的成功及宗教社会基础

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，山东大学出版社 1996 年版，第 361 页。

② Bernard Martin, ed., *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 107.

③ 第二次世界大战后，保守派运动的发展达到了顶峰。这一时期，保守派运动迅速发展成为美国最大的犹太教派，它的拉比机构即拉比大会在所有大陆上都有拉比任职。虽然正统派和改革派也在增长，但保守派的良好发展势头超过了二者。战后二三十年间，保守派在美国东北部大城市中心得到迅速发展。与此同时，犹太人口从大城市向郊区的迁移，也使得犹太人的社团认同感或者以心理需要极大增强，这也成为保守派运动发展的部分原因。一定意义上说，保守派为民间宗教在美国当代犹太人中间找到了最合适的表现方式。相对于精英宗教，“民间宗教”注重宗教形式上的组织结构，而非宗教经营所强调的信仰结构体系。与此同时，知识分子在现代社会中的困境也促使其本身产生了对“民间宗教”形式的功能性需求。这一切都是犹太教保守派运动特征所具有的引人之处。但在经历了战后 30 年的急剧发展之后，到 20 世纪 80 年代中期，保守派运动的增长模式渐趋为过去它所赶超的正统派和改革派超越，这也导致保守派会众在有组织会堂社团中的比例开始下降。(Ibid., pp. 103, 104, 107. See Abraham J. Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 213—272.)

二

在犹太复国主义这一敏感问题上，由于其对犹太民族性的坚持与奉献，保守派运动实际上从一开始就一直支持建立一个犹太国家。

对复国运动的坚定支持

历史上，从 19 世纪末到 20 世纪初的美国犹太教保守派领袖都是激进的犹太复国主义者，而美国犹太复国主义组织亦将保守派拉比视为美国犹太复国主义的堡垒。到二战结束前后，几乎所有的保守派拉比和工会成员都是犹太复国主义运动的支持者。在以色列建国前，美国犹太复国主义组织绝大多数的领导位置都为保守派拉比所占据（虽然其中最著名的拉比如阿巴·希勒尔·西尔弗等是改革派）。至 1983 年，有百位以上的保守派犹太神学院拉比在以色列定居。[①]

犹太复国主义与美国主义的融合

在这一过程中，美国保守派运动遵循自身的中间主义方法论，顺利实现了美国犹太人在犹太复国主义与犹太美国主义之间的文化和情感融合。从历史上看，这一不寻常的文化整合在 1903 至 1914 年的 10 年间便得以渐序完成，并成为美国保守派的宗教立场基础[②]。或许，在一定意义上真的可以认为，“由于保守派集中反映了犹太的民族性格，因此在 20 世纪初改革派和欧洲正统派为犹太复国主义和反犹太复国主义的争论所困扰时，保守派没有痛苦地卷入。”[③] 由此，保守派宗教思想关于犹太复国主义与犹太教的成功融合，成为美国犹太人自我定义的

① See Bernard Martin, ed., *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 130. 以及 Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, p. 115。

② Evyatar Friesel, “The Meaning of Zionism & Its Influence among the American Jewish Religious Movements”, *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 179. 后又为重建派的卡普兰所继续发挥。

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 710 页。

公认原则之一，甚至有人从这一角度出发，将20世纪上半叶称为美国犹太人的“犹太复国主义化”时期。

在文化取向上，保守派与犹太复国主义者都对传统作了某种选择性的反对或支持，前者反对理性乐观主义以及大胆反传统的改革派，例如弗兰克尔本人虽然同意犹太教必须改革，但对改革派去民族化及普世主义范式的宗教改革标准并不赞同。而后者则坚决反对同化主义倾向或救赎式的解放思想。具体来说，在根本性的价值或立场取向上，美国保守派借助犹太复国主义运动在文化整合上的功用，在文化意义上积极复兴美国的犹太教生活，并将之视为反对激进同化、增强犹太人文化认同的堡垒。

对传统的选择和利用

在行动上，自20世纪20年代始，美国保守派内的犹太复国主义者纷纷强调，“以色列地”将给欧洲及美国的犹太人带来精神上的好处，号召犹太人积极支持犹太复国主义事业。

在这一声势浩大的宣传运动中，亚伯拉罕·M. 赫什曼（Abraham M. Hershman）拉比将犹太复国主义运动视为一场“解放犹太人精神的解放运动”[①]，而“世界各地以色列的运气和精神命运都同巴勒斯坦的运气和命运紧密地联系在一起”[②]。西蒙·格林伯格（Simon Greenberg，1901— ）拉比则将犹太复国运动看作一个从根本上“拯救和救赎犹太人灵魂的机遇”，强调犹太人在巴勒斯坦的成功也“将为我们在全世界的人民创造一个精神和身体上的力量源泉，在未知的数千年中，这将确保他们的生存。”[③] 另一位拉比亚伯拉罕·海勒公开宣称，“犹太复国主义的出现，对于我们意味着我们自身生存所需要的信心。有多少丧失了犹太灵魂的人因为锡安理想的重建，在犹太

犹太复国主义背书：精神和灵魂解放运动

① Abraham M. Hershman, *Israel's Fate and Faith* (New York, 1952), p. 259, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 210.

② Abraham M. Hershman, p. 266, ibid.

③ Simon Greenberg, *Living as a Jew Today* (New York, 1940), p. 88, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 210.

意义上获得了再生？”①

在此基础上，伊斯拉埃尔·赫伯特·利文索尔（Israel Herbert Levinthal）拉比进一步鼓励说，摩西作为解放者的首要任务，就是向犹太人证明他们将获得自由。“然而，即便如此，今天还是有我们中的某些人可能会告诉我们，犹太人解放的日子还未到来，它必须继续处于被奴役的状态。但是时代的迹象显示上帝希望以其他的方式（实现）它。我们拥有我们的选择，要么（依靠）自己去赢得我们的自由，要么让我们的自由强加在我们身上。”② 对于那些畏惧或不愿意获得解放和自由的犹太人，利文索尔引用《圣经·出埃及记》（21：5—6）中的事例诠释道，“如果犹太人今天容许他应许的解放溜掉的话，他在同胞的眼里将被永远打上记号，并得不到尊重，即便像（那位）愿意接受束缚的老奴一样。”③

重获自由的自我解放

不仅如此，在20世纪30年代纳粹时期的阴影下，当许多美国犹太人甚至不敢承认自己的犹太身份时，利文索尔拉比直接以喀巴拉式的鼓动，强调巴勒斯坦复国和犹太教复兴对犹太人新生的意义：

“不仅犹太人，而且还有上帝的显现（Shekhinah）正在回归它自身。犹太教，犹太灵魂的产物，注定将再度兴盛并繁荣世界。巴勒斯坦正再一次成为……一片土地，在那里犹太教应当成为一种现实，一个活体，在其新旧中心有一颗心脏将创造生命的血液送往散居世界的每一个角落，并恢复（那些）疲倦肢体的美丽、鲜活与青春。”④ 不仅如此，“在犹太土地上的犹

犹太新生的喀巴拉式鼓动

① Abraham M. Heller, *Jewish Survival: Sermons and Addresses* (New York, 1939), p. 188, ibid.

② Isreal Herbert Levinthal, *Steering or Drifting – Which? Sermons & Discourses* (New York, 1928), p. 188, ibid., p. 210.

③ Ibid.

④ Israel Herbert Levinthal, *Judaism: An Analysis and an Interpretation* (New York, 1935), p. 254, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 211.

太生活中，具有深刻上帝意识特征的犹太文化将是主流，犹太教将不必再像在散居世界所做的那样，仅仅为了生存而奋斗……犹太灵感的活水，这么长时期以来在流散的不利条件下被抑制了，也应在锡安找到一个自然的出泻口，（它们将）滋润我们干涸的散居犹太教地区，唤醒任何（一位犹太人）灵性的种子依然深藏于心中的新生命。"①

三

在保守派运动的美国犹太复国主义立场上，保守派最著名的领袖人物所罗门·谢希特（Solomon Schechter，1847—1915）② 发挥了重要的历史作用。

谢希特本人对于犹太神学实际上并无相对系统性的理论阐述。他认为，犹太教是产生于历时几个世纪的《托拉》研究的一种一致意见，是"整个以色列"宗教意识的进一步显示，因而不能将犹太教化约为一种符合逻辑的原则体系③。按照人们一般的理解来说，谢希特所关注的理想核心是其"整个的"或"普遍的以色列"的理想，某种意义上即犹太人的主体及其"集体良知"，以及犹太统一性的保持等很难说体系化的概念④。

---

① Israel Herbert Levinthal，p. 256，ibid.

② 谢希特出生于罗马尼亚的摩尔达维亚，曾作为犹太问题专家在牛津大学度过 20 年生涯。1901年，任美国犹太神学院院长。其具体生平 http：//en. wikipedia. org/wiki/Solomon _ Schechter。

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 710 页。

④ 谢希特认为，"对犹太人最重要的并非仅仅是启示的《圣经》，而是在历史中重复自身的《圣经》，换言之，即传统所诠释的《圣经》……从那以后，《圣经》诠释或第二层含义主要是变化中的历史影响的产物，启示权威中心实际上从圣经中被去掉并置于某些活体之上。这一生命体因其同理想的盼望及时代的宗教需求相联系，最能够决定第二层含义的性质。然而，这一生命体并不为国家的任何部分，或任何祭司团体或拉比所代表，而是由普遍会堂中所体现出的普遍以色列的集体良知所代表……犹太教规范及认可就是十几种流行的实践。它的圣洁即普遍运用——或者换言之，普遍的以色列的圣洁。"（Bernard Martin，"Conservative Judaism & Reconstructionism"，*Movements & Issues in American Judaism：An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945，ed. Bernard Martin，Greenwood Press，Westport，Connecticut & London，England，1978，p. 108.）

同弗兰克尔一样，谢希特本人同样轻蔑地拒绝了改革派和正统派的道路，认为前者对犹太教的实质一无所知，而后者则不切实际。惟其如此，他也一样拒斥那种欧洲模式的犹太传统，坚持保守派犹太人在生活习性及思维模式上应当采取彻底的美国范式，并融汇当代最先进的文化因子。在保守派后来的历史发展过程中，这种使犹太教成为一种变化性生活方式的路径，就一直成为其方法论上的核心①。

谢希特：理论、立场及重要作用

或许多少受到这种宗教神学立场的影响，在行动上，谢希特向犹太复国主义者彻底敞开保守派犹太神学院的大门，使之成为美国犹太人反对同化主义的最大堡垒。② 其中，"最重要的是，在美国犹太教中，谢希特赋予保守派运动一种犹太复国主义的趋向。其中，他在思想上和制度上，都是主要的建设者。"③

对于谢希特来说，现代犹太复国主义运动的最大价值在于，它是对慢慢窒息并最终消灭犹太文化的"同化主义"运动的最大抵抗。④ 对此，他坦诚地说，"对我个人来说，在经历了长期的犹豫和仔细的观察之后，犹太复国主义是作为抵抗同化

同化主义抵抗堡垒

---

① See Dan Cohn－Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 104, 105. 保守派的宗教立场虽然在其后的岁月中有所分歧或变动，但其主导性思想大体可作如下归纳：一、犹太教是自《圣经》时代演化至今的宗教及种族的混合体；二、它作为一种戒律体系组织起来，包含了全部人类行为，并管理人们之间以及我们自身同上帝的关系，无论是伦理的，还是仪式的；三、诠释犹太教理想将之同生活相关联的过程称之为哈拉卡；四、哈拉卡在学识渊博的虔诚拉比权威所作的创造性诠释下具有足够的灵活性，以满足现代人的需要；五、哈拉卡范围内有进行变化和多样性选择的空间；六、犹太教的科学、历史研究是一种积极的发展，它帮助我们理解自身，并使犹太教今天同过去一样富有创造性。(Ibid.)

② Bernard Martin, "Conservative Judaism & Reconstructionism", *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, p. 108 以及 Dan Cohn－Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 104, 105。

③ Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 503.

④ See Abraham J. Karp, "Solomon Schechter Comes to America", *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 925—944.

的伟大堡垒呈现在我面前……我对同化的理解是失去认同；或者说，经历了对所有犹太思想不同程度的蔑视以及对以色列历史和使命的背叛，那一分裂过程在不同的土地上以不同的方式结束了。"①

在美国犹太人与犹太复国主义运动问题上，谢希特公开支持犹太复国主义，因为"对于这种形式的同化，犹太复国主义在所定义的意义上将会证明，并且已经正在证明是一种最有益健康的阻止。无论其真正的或自封的领袖可能会又发现有什么过错，犹太复国主义作为一个整体，构成了针对以色列的命运观及其使命解释的一种反对力量……犹太复国主义勇敢地向世界宣布犹太教准备捍卫其生命，而不是失去其生命。"②

显然，谢希特在这里更为强调犹太复国主义在改变犹太生存及命运上的行动主义特征。犹太复国主义虽然可能一时间遭遇挫折，但它却改变了锡安和耶路撒冷在传统意义上的悲剧色彩，是犹太历史使命的必然选择或反弹。对此，谢希特毫不讳言地说：

反对奴役的《独立宣言》

"事实上，犹太复国主义是对一种不能够再继续存在下去的人为的、过度紧张的事物状态的自然反弹。它是对一切类型奴役的《独立宣言》，无论是物质的或是精神的。它像生命本身一样自然和本能，没有任何斥责和辱骂可以阻止对犹太灵魂的再次肯定。在我们没有意识到的犹太复国主义中，它是一种实实在在的当下的经验，虽然在不同的思想中，赋予它的表达方式采用了不同的形式。"③

要实现这些，谢希特认为，犹太教只有走出流散，找到立足之根，才能进一步恢复启示历史性的救世使命。"只有当犹

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 506.

② Ibid., p. 507.

③ Ibid., pp. 511, 512.

太教发现自身，犹太灵魂被从流散中救赎出来的时候，犹太教才能希望恢复其对世界的使命。……历史也许，而且就我的信仰来说，将会重复，以色列将成为上帝为新的最终使命所挑选出的工具；但是届时以色列必须首先影响其自身的救赎，再次过自己的生活，再一次成为以色列，以完成其普世使命。"①

犹太使命与流散悲剧

出于这样的认识，谢希特坚决反对犹太人的"流散"状态，在他看来，流散对于犹太文化或犹太教而言，从方方面面上来说，都是一个巨大的悲剧。"因此事实仍然是，在巨大的悲剧面前，我们是无助的旁观者。换句话说，我们在流散（Galut）之中。虽然这可能并非犹太人的流散，但却是犹太教的流散。或者如某些神秘信徒所表达的那样，是犹太心灵（hannephesh）的流散，就在我们的眼前荒废掉。"②

普世主义与民族主义

虽然谢希特并不赞同改革派和正统派的许多做法，但对于犹太教的信仰本质，却依然抱有对犹太普世主义理想的巨大热情，因为"无论从特殊的还是普遍的角度着眼，传统的救世主希望都是犹太教中的最高理想。在谢希特看来，这种渴望暗示要在锡安恢复以色列国，在那里唯一上帝的普遍王国是为普天下所有的人建立的。"③ 更为重要的是，谢希特强调，"我们的圣贤自身也表达了犹太教中普世主义与民族主义因素的这种一致性。"④

作为一种自然的结果，谢希特更为强调犹太复国主义运动的宗教—民族层面，强调犹太人民族意识的新生与犹太教的复兴是不可分的，犹太复国主义的工作就是要在犹太国家建立之

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 512.

② Ibid., p. 508.

③ [美] 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 371 页。

④ Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 512.

前，重新复兴或创立一种犹太意识，它可以使部分人对犹太教重新产生兴趣。关于这一立场，谢希特直白地说，“前面的话已经很清楚地表明我属于这一类犹太复国主义者，较之强调任何其所特有的特征，他们更为强调犹太复国主义的宗教—民族层面。以色列民族意识的再生与以色列宗教的复兴，或者用更简短的术语说，与犹太教的复兴，是不可分的。”① 由此，对于阿哈德·哈姆主张的犹太教本质上是一种人道的伦理体系，谢希特也并不赞成。因为在他看来，犹太教与犹太民族意识是不可分割的同一整体，而“以色列地”则在犹太教中占有至关重要的地位，它与“普遍的以色列人”的核心思想，即犹太民族性的原则紧密相连。②

民族意识的新生与犹太教复兴

由于这样的立场，同时多少也是考虑到犹太神学院理事会的压力，谢希特并不赞成犹太复国主义运动的宗教开放政策，主张犹太复国主义即便不能同保守的或传统的犹太教保持一致，至少也应当保持中立，不应成为犹太人分裂的肇因。他强调说，“绝大多数犹太复国主义者加入这一运动是希望证明它是一种强化犹太教事业的力量……他们极其痛恶看到犹太复国主义传媒在自由讨论的幌子下，批评那些对他们来说是亲切和神圣的事物。”③ 因而对保守派的犹太复国主义来说，遵守安息日，在饮食上谨守洁净律法，献身希伯来文学，以及怀抱对锡安的渴望，所有这些对于美国犹太教的维系同在其他任何地方一样绝对必要。原因很简单，虽然“犹太复国主义完全信仰进步和发展；但是这必须是沿着犹太路线的进步，所要达到的目

复国运动至少应保持宗教中立

① Arthur Hertzberg, ed. , *The Zionist Idea : A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 508.

② ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版，第 368 页。

③ *Solomon Schechter to David Wolfson*, New York, June 17, 1908, Central Zionist Archives, Jerusalem, Z 2/303, cited by Shmuel Almog, ed. , *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 205.

标也必须是犹太的历史理想。”①

在犹太人争取自身命运的过程中，谢希特也清醒地看到，犹太复国主义运动本身不可避免地将导致不同的理解，但无论如何，犹太人全体奋斗的目标无疑应当是一致的。为此，谢希特提醒他的同胞：

“犹太复国主义是一种理想，正如其不可定义，因而它从属于各种不同的诠释，并可以接受不同的层面。对某个人，它可能像犹太民族意识的再生，对另一个人，又可能像一种宗教复兴，与此同时，对第三个人，它又可能表现得像一条通往犹太文化目标的路；而对第四个人，它又可能采取犹太问题最终和唯一解决方法的形式。因为这种层面上的多样性，犹太复国主义能够在其纲领之上，团结起最不同种类的因素，它们代表着所有国家的犹太人，并展现了几乎所有不同类型的文化和思想，这只有一场真正伟大和普遍性的运动才能做到。很自然，这些代表中的每一位将会强调同其思考方式最一致、最适合其行动模式的特定层面。然而，有一点他们都同意，那就是，巴勒斯坦，我们祖先的土地，应当被恢复起来，其目标是至少为一部分犹太人建造一个家园，以使其在那里过一种独立的民族生活。这不仅令人向往，也是绝对必要的。”②

多样性的理解与共同目标

在此基础上，谢希特进一步强调，指责犹太复国主义不具有宗教意义上的精神性或灵性色彩，也是没有意义的。相反，同其他运动相比，犹太复国主义是最具有奉献性的事业。“犹太复国主义者并非圣人，但他们可以公正地宣称，几乎没有任何运动能够更免于对方便和舒适的考虑，能够比他们所从事的运动更少为世俗性和彼世性所污染。”③ 言外之意，对于这样的

最具奉献性的事业

① Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, pp. 511, 512.

② Ibid., p. 505.

③ Ibid., p. 509.

指责，犹太复国主义自身的发展或许将不证自明。

总之，在谢希特那里，犹太复国主义为犹太人设置了一道反同化的屏障，一种激起现世犹太人心中犹太意识的手段，由此，他们可以通过民族主义途径回归到犹太信仰的怀抱中。对流散地犹太人来说，一个在精神上新生的巴勒斯坦将成为犹太教的精神中心，以及宗教文化创造力和生命力的源泉。但在同时，谢希特坚持流散地犹太人也同样是犹太创造力的一股源泉。[①] 在一定意义上，或许谢希特的信条是在自身非狂热的、却很传统的宗教性背景下对阿哈德·哈姆理论的某种再诠释，其目的在于通过这种方法，使得阿哈德·哈姆的“文化犹太复国主义”在美国实现本土化。

立场总结

四

尽管谢希特本人并不赞成阿哈德·哈姆的某些看法，但在巴勒斯坦与流散地之间的文化关系问题上，美国保守派宗教人士还是深受阿哈德·哈姆“文化复国主义”理论的影响。

其中，罗伯特·戈迪斯（Robert Gordis，1908—1992）拉比关于阿哈德·哈姆的评价就代表了美国保守派犹太复国主义者的典型立场，“巴勒斯坦的中心价值将使犹太人的精神中心居于其存在之中……在犹太命运里，赋予两个领域重要地位的巴勒斯坦与散居地之间将相互作用这一观点，始终是他（指阿哈德·哈姆）对犹太思想最根本性的贡献，犹太教保守派已衷心地采纳了这一立场。”[②] 按照戈迪斯拉比的进一步表述来说，“巴勒斯坦作为犹太人的中心，必须成为犹太教的生活中心。

阿哈德·哈姆精神中心论的影响

① ［美］大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社1996年版，第368页。

② Robert Gordis, *The Jew Faces a New World* (New York, 1941), p. 207, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 211.

犹太复国主义是整体性的和基础性的，是现代犹太教信条里的核心条款。"①

与阿哈德·哈姆的"文化复国主义"相比，奠立美国版"文化犹太复国主义"理论基础的，是犹太神学院②早期最明确的犹太复国主义支持者伊斯拉埃尔·弗里德兰德（Israel Friedländer，1876—1920）。

美国版"文化犹太复国主义"

弗里德兰德本人深受西蒙·杜布诺夫（Simon Dubnov，1860—1941）和阿哈德·哈姆二人的影响，他既同意前者的美国犹太新中心说，也接受后者的巴勒斯坦中心说，但却拒斥两人的世俗主义倾向。在关于如何看待犹太"流散"生活这个问题方面，他与阿哈德·哈姆态度各异。阿哈德·哈姆认识到，无论怎样，大多数犹太人仍将生活在散居状态中，因而对巴勒斯坦的未来并不抱什么希望。而弗里德兰德在承认美国——而非流散地——是犹太移民的新犹太中心的前提下，更为重视社会性维度，强调犹太人的"美国中心"与"巴勒斯坦中心"的建设并行不悖。诚然，在做出这一判断的同时，弗里德兰德似乎并未太多考虑欧洲反犹主义对犹太人文化心理影响上的因素，也忽视了阿哈德·哈姆本人对于犹太教的非宗教性立场。③不管怎么说，弗里德兰德将犹太复国主义同宗教的分歧中性化，并使二者之间从理论上相互支持。这一方法也为后来从神学院中成长出来的保守派运动所继承。

---

① Robert Gordis, *The Jew Faces a New World* (New York, 1941), p. 212, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 212.

② 美国保守派运动的机构新设置主要有三大块。其一即1886年建于纽约的犹太神学院。他在1920年又得以重组。这个神学院在美国西海岸的洛杉矶成立了犹太教大学，并支持在以色列成立美国学生中心；保守派的第二个组织机构是拉比大会，这是一个拥有1100名以上成员的国际新保守派拉比协会，1901年作为犹太神学院的一个校友会出现；第三个机构是所罗门·谢希特与1913年建立的美国联合会堂。90年代初拥有800名以上的公会成员。（See Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 108—112.）

③ Baila Round Shargel, *Practical Dreamer: Israel Friedländer & the Shaping of American Judaism*, New York, 1995, cited by Shmuel Almog, ed., *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 208.

同谢希特及弗里德兰德的支持或保留态度不同，犹太神学院院长塞鲁斯·阿德勒（Cyrus Adler，1863—1940）的想法和立场有些特别之处，他在坚决反对犹太复国主义者的巴勒斯坦移民重建方案的同时，却又感兴趣于美索不达米亚方案。在所谓的理论上，他个人坚持认为不能将犹太教同民族家园混为一谈，重建“圣地”的目的是为了宗教，犹太人不能没有犹太教。因为“主要的目标是犹太教，犹太人只是其载体，正如没有犹太人，我们将没有犹太教是事实一样，没有犹太教的犹太人将更是（灾难）深重的不幸。”[①] 看起来，他的真实心态与考量似乎有点沙皮拉拉比的味道。

阿德勒的不同立场

在阿德勒之后，路易斯·芬克尔施泰因（Louis Finkelstein，1895—1991）则又对犹太复国主义做了一番宗教普世意义上的诠释。一方面，他强调犹太教对人类精神需要的普世性贡献主要在于拉比犹太教语汇中；另一方面，他也重视巴勒斯坦或犹太复国主义目标在犹太生活中的重要性，特别是犹太人在宗教普世性上的平等权利。由此，芬克尔施泰因试图将巴勒斯坦重建普世化，并使之成为人类宗教精神完满性的象征中心。他提示众人，以犹太圣贤所述的战后理想化国际主义来附会犹太复国主义是两边不讨好的想法。因而，他对犹太人的定性是非政治的，在他看来，所谓“民族主权”对犹太文明是致命的，也是不合适的。[②] 所幸这种非犹太复国主义立场并未成为保守派立场取向的主流。

芬克尔斯泰因的普世主义复国立场

五

从现实影响性方面来看，虽然保守派是美国社会中唯一始

① Cyrus Adler to Louis Marshall, Dec. 28, 1917, *Selected Letters*, ed. Ira Robinson, (2vols) Philadelphia, 1985), p. 339, ibid., p. 207.

② Lloyd P. Gartner, “Conservative Judaism & Zionism”, ibid., pp. 212—214.

终支持犹太复国主义事业的犹太教运动组织，但它自身在以色列建国后却似乎一直难以在以色列找到自己的位置，运动本身在以色列的发展也远远不能同其在北美和南美的发展势头相提并论。[①]

保守派运动在以色列发展有限

造成这种现实历史状况的具体原因无疑是多方面的，既有双方在犹太复国主义议题以及宗教传统问题上的历史和现实差异，同时也涉及美国保守派运动发展自身不可回避的问题。

美国犹太人与以色列间的文化隔阂

一个不可否认的事实是，在以色列同美国犹太人之间，在某种意义上可以认为，无论是在宗教艺术领域，还是文学领域，都并无深远意义上的、具有创造性的文化交流。此外，以色列国家的世俗主义特征也对美国犹太人造成一些问题，在那里，后者包括保守派，只是在宗教而非民族和种族意义上，同以色列保持认同。大多数保守派拉比对以色列社会的政治及文化状态表示沮丧，因而，也就可以理解为何很少有人定居以色列。[②] 总之，无论怎么说，保守派运动在以色列的影响和范围都不是想象中的那么大。

与此同时，随着犹太复国主义事业的发展，美国保守派拉比的“两个文化中心论”也在发生变化。1948 年以色列建国后，美国保守派拉比同巴勒斯坦拉比间的友好合作关系并没有维系太长时间。在有关以色列地同散居犹太人的关系上，1973 年，保守派拉比犹大·奈季奇（Judah Naidich）在任职讲演中指出，美国犹太人对以色列的绝对支持，是

① 实际上，直到 20 世纪 70 年代，保守派才在以色列努力开展自身的运动。虽然此前以色列曾有一些保守派会堂和美国学生中心，但直到 80 年代，才开始迈向较为严谨的目标。例如，保守派运动的以色列模式传统（Mesorati）运动建立了自身成长所需的一些基本机构，包括为以色列人承办的一个托拉学院犹太研究院（1984 年），一个青年运动（Noam）；一个吉布兹（Hanaton）和一个莫沙夫（Shorashim）及 40 个公会等。（See Bernard Martin，ed.，*Movements & Issues in American Judaism：An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945，Greenwood Press，Westport，Connecticut & London，England，1978，p. 131.）

② Ibid.

以承认美国犹太生活的可行性及相互间的友善批评为前提的。[①]

到1988年，美国保守派原则声明则公开不复将以色列同犹太教末日论思想中的未来相联系，而是转而强调以色列国家中的宗教需要以及犹太教各派的平等地位，并将以色列同流散地在犹太使命上的地位重要性平行等列。[②] 显然，过去美国保守派犹太人为了强化犹太认同，一直倾向于强调重建圣地对散居地犹太生活的单向性意义，但在这里这一宗教理论性策略已被彻底放弃了。

关系冷淡及保守派文化中心论变化

就保守派运动内部的因素而言，不同的思想流派差异很大。在一些最基本的问题上，如包括启示问题在内的信仰原则以及哈拉卡规范等重要问题上，从接近正统派的传统主义立场到几近与改革派无异的激进观点都并肩存在。甚至对于教育目标，清洁食物，乃至葬礼仪式等许多体制性事务，保守派内部也一直缺乏明晰一致的共同目标或标准，有的保守派思想家甚至主张通过国家机构的干预，将保守派思想付诸具体实践当中。在这种情况下，拉比大会的犹太律法及标准委员会负责律法解释，但其决定常引起内部争议，许多事情仍由个别的工会决定。[③] 其后，虽然表面上保守派运动本身的发展在许多方面继续显得更为自由，变化也更为深远，但这一现象又恰恰深刻体现了它作为一场宗教思想及实践运动的复杂性。

保守派内部的多样性和矛盾性

这样的变革初衷与多样性在实践中导致了最初其实并没有

---

① Lloyd p. Gartner, "Conservative Judaism & Zionism", *Zionism & Religion*, ed. Shmuel Almog, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 215.

② Ibid.

③ Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 122, 123. 例如，在信仰原则问题上，虽然保守派关于"上帝"的理解大体上近似于正统派，一般的保守派作者都采用正统派有关全知、全能、全善的上帝观，但在神启的展示过程上，保守派则有相当的不确定性。实际上对启示的本质特性，保守派期望在正统派与改革派的不同观点间实现一种调和，而对于人神相遇的性质问题，保守派思想领袖则体现了各自在神学问题上的极端性分歧特征。(Ibid., pp. 126, 127.)

预料到的结果。例如，在哈拉卡的规范性问题上，大多数保守派思想家都强调保持传统犹太律法的重要性，同时也鼓励进行变化和革新。但正是从对律法的这一方法出发，保守派在决定《圣经》及拉比律法的地位时，采取谢希特所称的“普遍的以色列良知”的标准。在实践中，在联合会堂的早年，保守派的领导人敦促犹太人实现共识。由此，“普遍的以色列”也就意味着保守派会堂成员中的绝大多数。结果是对于实际问题，除非拉比大会的律法委员会采取一致建议，保守派拉比个人拥有自由处置权。在此情况下，当初的“普遍的以色列”这一宣传主张就仅仅是一个抽象的、难以明确的哲学概念，它不但没有为保守派犹太人提供一种价值认同上的凝聚力量，反而因其所造成的混乱危机而变得愈发不复可能。[①]

“普遍以色列”原则的内在缺陷

为了走出自身的特色，在表面的多样性之外，保守派运动内部实际上一直面临的一个难题是：在反对正统派历史上的迂腐守旧与改革派的激进忘本之间，保守派自身实际上始终没有能力提出一个明确的哲学原则。重要的是，对于一场轰轰烈烈的宗教运动而言，不管如何，保守派运动的活力还需在于其运动内部，而非保守派内外的宗教人士。[②] 因而这场运动本身必须对自身性质给出一个明晰的定义，否则既无情感上的号召力，又

缺乏明确哲学原则及负面影响

---

① Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 112—115. 当然也不忘强调，哈拉卡的变化并非来自神启，而是源自“普遍的以色列”，人类的反思在这里高于上帝的意志（Ibid., p. 115）。

② Ibid., p. 106. 值得注意的是，在保守派运动中，教外非拉比人士发挥了关键性作用，在保守会堂中心这一机构新设置当中，虽然它吸引了尽可能多的世俗犹太人和宗教犹太人加入到保守派运动当中，但从实际效果上看，无论是在会堂的祈祷仪式上，还是个人生活中对犹太律法及习俗的自觉遵从方面，这些会堂中心的发展并未导致参与者在犹太宗教性上的认同与提高。事实上，令人惊奇的是，保守派会堂已被证明在提高成员自觉遵循哈拉卡节律方面不是很成功。这种现象在战前尤为明显。因而，保守派运动扩展中非拉比人士成为主要部分，非但没有被犹太教学者认为是一种成绩，反而令他们倍感悲哀。相比于战后正统派的兴盛而言，一些拉比开始公开指责保守派在经历一场严重的宗教性道德危机。（Bernard Martin, “Conservative Judaism & Reconstructionism”, *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, ed. Bernard Martin, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978, pp. 122—129.）

可能将自身变成一种宗教不一致行为或实用主义的托词。[①]

对保守派运动本身的发展而言，这一历史和哲学失误不可避免地带来了负面影响。对于许多当初脱离正统派加入保守派的人士来说，现在他们突然发现自己当时对保守派和正统派的看法可能都是错误的。此外，美国社会对犹太人存在的同化威胁，使得保守派自身越来越没有信心赢得年轻人的忠诚，而其早先的文化融合理想也受到20世纪60至70年代美国反文化运动的冲击。[②]

总之，在自身的目标与方法之间，保守派运动所面对的这一悖论性危机，具有深远的文化意义。准确地说，虽然保守派运动的具体目标在于传统与现代之间的调和，但由于与传统的宗教启示理解等保持距离，这种变革及其权威性本身都发生了激烈的分歧。众人在关于传统与变革的理解取向上的差异，使得这场运动难以取得原则及具体事务上的一致性统一，有的只是近乎无序化的多元化或多样性。归根结底，这种现象说明，在特定条件下，现代性所催生的便利性需求有可能从根本上难以规范于传统的束缚之中。对保守派而言，现代性也许确实是其目标的根本，而所谓传统又似乎难以彻底成为具体变革中的一件便利性工具。[③]

传统与现代悖论、民族性认同难题及影响

更进一步说，在美国犹太教自身的发展历程中，保守派的美式“文化复国主义”对于美国与锡安两个中心论的态度变化，只是具体技术层面上的表象而已。问题的实质在于，通过主张民族主义运动有助于在“美国主义”氛围下复兴美国的犹太教，保守派运动实际上间接认可了现代民族主义观念在犹太文化认同上的整合功用，但这种文化上的认可本身又不可避免

---

① 例如，希勒尔·西尔弗曼（Hillel Silverman）拉比早在70年代就指出，保守派运动内部在思想指导上的极端多元主义实际上是一种大杂烩，而处于不断调整自身在传统与现代之间价值姿态的保守派运动，也许确实对制定一份统一纲领感到无能为力。(See Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 106, 107.)

② Ibid., pp. 106, 112, 113.

③ Ibid., pp. 128, 129.

地涉及政治实体意义上的民族解放与政治独立性，因而反过来造成了美国犹太人在现实政治态度上的文化困境。在其后从该运动中发展出来的重建派思想体系中，这一趋势得到了进一步的理论化的应对和发展，并在一定意义上成为当代许多美国犹太人对于自身文化取向的主流思潮。[①]

第二节　卡普兰和重建派

一

犹太教重建派最初只是美国保守派内部的一种思潮或运动[②]，其原则性主张体现于该运动创始人莫迪凯·M. 卡普兰（Mordecai M. Kaplan，1881—1983）的著作《作为一种文明的犹太教》一书中。

对于传统犹太教的各个派别，卡普兰认为，改革派对于犹

① 换句话说，保守派运动在文化问题上的现实主义取向，虽然无须放弃犹太普世主义理想，但从宗教的认识及创造性来看，却也再度说明，宗教作为一种涵括现实存在的文化形式，其在生活世界的超越性对象化历程中，不可能纯粹超越于有限的理性主义态势，或采取某种绝对理想主义的诉求，这一困境本身也正是存在的有限性与不确定性在信仰及宗教意义上的自然反映。

② 卡普兰本人一直在保守派学院身居要职，20 世纪最初 20 年间，他在其建立的纽约犹太中心里开始将自己的宗教文明论思想付诸实践，其后又于 1921 年创建了犹太教促进会。按照一些学者的意见，重建派运动始于 1922 年卡普兰开始其重建犹太教计划以适应当代生活需要之际，也有人将这一运动的源头定于 1934 年他的著作《作为一种文明的犹太教》出版之时；但卡普兰自己则坚持重建派运动始于 1935 年，在该书出版后，他和其他几位同道创刊《重建主义者》杂志之际。（Ibid.，pp. 130，131.）除了犹太教促进会以外，早期重建主义运动并无组织机构，但许多保守派会堂领袖都深受其思想影响。直到 20 世纪 40 和 50 年代，重建派领导人依然坚持无意组建一个新的犹太教分支，只是希望将重建主义有关犹太教传统与前景的哲学思想灌输到正统派、改革派和保守派运动当中。40 年代的“犹太重建主义基金会”一方面鼓励《重建主义者》杂志等书刊的出版，一方面也支持了重建派兄弟会（Havurot）的发展。50 年代，重建派成立了拉比联谊会。到 60 年代末，重建主义运动业已成为一支不可忽视的犹太教教派分支，建立了自己培养重建派拉比的学院和工会机构。（Ibid.，p. 138.）

太教作为一种宗教体系所具有的演化特性，无疑有着正确的理解和立场，但它却忽视了犹太身份的社会基础和犹太人社团的有机生命力特征；与此相对应，犹太教新正统派虽然承认犹太教是一种生活方式，并提出了宽泛的犹太教育计划，但它却将犹太人的宗教错误地理解为一种静态的存在；而犹太教保守派虽致力于犹太信仰发展的科学研究，并坚持犹太教的统一性，但却太束缚于犹太律法，无法依据环境的变化做出相应的调整。卡普兰相信，所有这些犹太教派别最终都无法使犹太教同现代文化和社会相适应。[①]

卡普兰的犹太教各派看法

重建派运动最初关注的只是自身犹太教哲学主张在保守派运动内部的影响问题，卡普兰本人将自己的重建主义宗教哲学概述为 10 条：

一、犹太教作为一种不断进化的宗教文明，不单单是一种宗教，它在历史中发挥了将犹太人凝聚成一个民族的作用，并已经历了三个明显的发展阶段；

二、现阶段犹太人必须学会在自身的历史文明和其所处的外部环境文明中生存，这意味着一个犹太教民主阶段的开始，犹太民族及其宗教、文化将在这一阶段得以复兴和发展；

重建主义哲学概述

三、犹太人应超越历史流散和文化背景不同所造成的差异；

四、世界各地的犹太人和以色列的犹太人一起重立盟约，共同联结成一个跨国界的犹太民族；

五、巴勒斯坦的“以色列地”应成为全世界犹太人的精神家园；

六、以色列以外的犹太人应建立有组织的社团，以培养和发展犹太人的民族性及其宗教与文化；

七、对于宗教，自由探索精神与政教分离才是其新生的先决条件；

① See Dan Cohn－Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 131, 132.

八、复兴犹太教需要整个人类、特别是犹太人的体验，才能理解对上帝的信仰；

九、维系一种宗教的联系性在于其历史发展中的神圣化因素或产物；

十、传统的托拉观念应当与不断发展的犹太文化及其经验保持同步和一致。①

重建派关于犹太教信仰的首要观点是卡普兰思想中去超自然神性的犹太上帝观②。

卡普兰的犹太上帝观

卡普兰主张，上帝并非一种超自然存在，而是实现拯救的力量，它是将宇宙脱离混乱状态的全部组织性力量和关系的总和。在他看来，上帝是一种"泛自然"、"超事实"、"超经验领域"的、并不干涉自然法则的超越性存在。卡普兰相信，对上帝的信仰应当植根于科学知识和人性信仰当中。正如重力在自然界中明显可见一样，人类自身中也有一种力量使其趋向完美，这一力量就是"上帝"。人类提高生活的努力和潜力就体现了上帝的力量，正如自然的规律性恰恰就是上帝设计以便与人类达到其最高目标。③

---

① See Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 133, 134.

② 按照卡普兰经常阐述的观点："上帝是有助于拯救的力量"，或如他有时所说的："上帝是使宇宙永远远离混乱的各种生气勃勃的有机的力量和关系的总和。"卡普兰认为必须以功能的，即对人类生活的影响，而不是形而上学的观点来看待上帝的概念。"当我们说爱是神圣的，而不是说上帝即是爱的时候，我们也就对上帝有了更多的了解。一个真实的改变发生了……神圣和确实的体验建立了联系，并因此具有了一种伴随着确实的意识的明确性。"信仰上帝并不是出自于理智，而是出自于生存意志，反映出世上有足够多的东西满足人的需要的信仰，尽管它不满足人的"贪婪和淫欲"。神圣在本质上是在俗世使公义、真理和同情的实现成为可能的协调、整合机制。引自［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 737 页。

③ Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 136, 137. 在卡普兰之后，他的最著名的弟子米尔顿·斯坦伯格（Milton Steinberg）虽然同意其犹太教文明论思想，却在神学基础上同他保持距离，对于卡普兰有关"上帝即是一种力量"的神学理论表示质疑。此外，阿瑟·格林（Arthur Green）的应用过程神学对上帝做了新的描述，"上帝既是存在，也是正在形成，既是名词，也是动词，既是静止，也是过程。所有存在都是上帝当中独一共时性中的一，而上帝却同时是没有结束的过程。"（William E. Kaufman, "Recent Theological Developments in Liberal Judaism", *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, pp. 175, 177.）

在这里，重建派的“上帝”再也不是传统印象中天堂里的那位人格神，因而也无须通过任何神秘体验去遭遇上帝，或将上帝想象为一位神迹施行者或法官。① 对重建派而言，上帝是有限的，他的力量仅限于某些领域，但是上帝的精神终有一天将布满整个世界，作为犹太人和人类的任务，就是实现这一乌托邦式的景象。这种人文主义的理解同传统《圣经》及拉比犹太教中作为宇宙创造者的上帝观大相径庭，无疑暗示着对犹太人传统信仰的一种精神维度上的改造。②

宗教启示与犹太仪式

重建派对于传统启示观的理解也与正统派等根本不同。从现代学者对托拉拼凑特征的结论出发，卡普兰强调犹太《圣经》并非上帝同其选民的交往记录，而是犹太人寻求上帝的体现。同样，犹太仪式则应当更多被理解为一种习俗而非戒律，这种宗教实践只是群体将其集体意识外在化的一种手段。因而，祈祷本身仅仅是心理上的情感释放，它们仅仅是表达心情的“行为诗歌”，发现一种观念的作用，或在个人与群体之间创造一种联系性的纽带。因此，宗教仪式应被理解为一种民俗活动，而非神性不变的律法。③

与此同时，卡普兰认为，民俗和习惯虽然有助于维系犹太民族的生存并丰富其精神生活，但这种作为传统的“民俗”和

① 卡普兰的批评者指出了他的上帝概念中许多模棱两可和自相矛盾之处，特别是他将上帝看作为“各种力量的总和”，从而使上帝的不可分性成了一个疑问，以及他时而将上帝称为一种“力量”，时而又称为一个“过程”。宇宙神圣的方面是否像卡普兰想象的那样，在经验上得到证明，也受到了挑战。作为对这些批评的反应，卡普兰意识到了信仰的必要性，但是他感到，正加磁针的指向显示地球两极的磁力一样，人的“拯救行为”显示了宇宙中神性的影响。卡普兰提出，神性是“超自然的”“超事实的”“超经验的”超然存在，它决不侵害自然法则，而是构成了一种将自然因素转变为一个有机的整体，一个比它们个别存在的总和更伟大的整体的可能性。卡普兰的观点还包含着上帝作为多元的宇宙中的一部分，他的力量是有限的，自然中蕴涵着能够使上帝遭受挫折的各种力量。他承认自然的罪恶不能以神学理论加以解释，但是道德和社会的罪恶（仇恨、贫困和战争）表明了人在充分意识宇宙的价值资源，并对世界作相应改变方面的失败。引自［美］罗伯特・M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 737—738 页。

② Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 136, 137.

③ Ibid., pp. 137, 138.

"习惯"必须自愿遵从民主的原则，犹太人有权决定哪些律法同社团生活相关。他强调，过去或历史拥有投票权，但并非否决权。犹太法典应当协商，但过去的法规不应当决定当代的实践。不合时代以及同犹太教最高理想相冲突的律法及规定在现代犹太法典中没有位置，除非他们被赋予了新的含义。因此，卡普兰强调制定新"习惯"取代业已停止赋予当代生活意义的老"习惯"的重要性。[①]

"民俗"和"习惯"

从根本上看，重建派对于传统律法坚持自身视角的有效性，否认犹太律法的神圣不变性。卡普兰强调，律法对全体犹太人并不具有强制力，而遵循传统本身只是因其历史认同功能的需要，是为了便利犹太人群体及人类整体的生存，而非出于神性律法的规范。在卡普兰看来，个人有权决定履行或实践那些宗教仪式和习俗，这本身只应服务于人类自身的完善这一唯一目标。非正统派犹太人应达成共识，决定传统律法在当代社会中的取舍问题。例如，卡普兰一方面建议犹太人使用犹太姓名以显示彼此间的认同，同时更改犹太历法，从第二圣殿起纪元，这样既避免同现代科学发现的冲突，又能凸显共同的种族延续渊源。[②]

犹太律法观

对于现代犹太复国主义运动，重建派的一系列观点和主张无疑受到上述宗教哲学思想的深刻影响。

二

同保守派运动始终难以明晰其运动哲学不同，作为保守派内部的一支左派力量，卡普兰的"犹太教文明论"主张，从一开始就对传统犹太教问题采取明确的人文自然主义的哲学倾向。[③]

---

① Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 139, 140.

② Ibid., pp. 135, 139, 140, 143, 144.

③ See Eugene B. Borowitz, "Naturalism: Mordecai Kaplan", *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc., New York, 1983, pp. 98—120.

所谓“犹太教文明论”，顾名思义就是将犹太教视为犹太民族历史上一种不断进化的文明历程。卡普兰认为，犹太教“是某种远比犹太宗教本身全面而复杂的东西。它是一系列事物之间的相互联系，包括历史、文学、语言、社会组织、民间道德约束、行为准则、社会和精神理想以及审美价值等等，所有这一切共同形成了一种文明。”[①] 从这一定义出发，毫无疑问，“当人们用宗教去界定犹太教时，犹太人常常要说，犹太教‘并非完全是一种宗教，更多的是一种生活方式’。这种情况在

犹太教文明论定义

① 如何理解卡普兰关于犹太教是一种“文明”或文化体系的确定性诠释，我们首先必须从文化概念的内在规范性定位特征与“文明”这一概念的外在对象性定位特征角度上，去区分两组不同视角的概念性范畴。由于人类语言创造性上不可回避的有限性与不确定性，当我们使用诸如政治、经济、军事、伦理等概念范畴以特指人类社会生活不同层面或不同领域时，我们实际上是从人类“文明”的进步所能够明显表现出的意义上，从“文明”这一体系化整体的表层视角上开始确定或指称这一系列概念范畴，这种关于人类社会生活不同领域的明晰划分，从观察视角上看，它所着眼的实际上是一种文化的外在表现。当卡普兰解释说，“‘文明’这一术语通常用于知识、技能、工具、艺术、文学、法律、宗教和哲学的积累效应，也就是说，所有这一切都介于人类与永恒的自然之间，起着一道抵御各种试图毁灭人类的敌对力量的屏障作用。如果我们仔细考虑一下这种积累在生命进程中的运作方式，我们就会发现，它并不是作为一个整体，而是一块一块地发挥作用。每一次这种局部的积累就是一种文明的，它与任何一种其他的文明都是截然不同的。”（[美] 摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 206 页）事实上，已经明白无误地反映出他所指用的“文明”定义，实质上提示了“文明”是人类文化认知与创造的外在具体表现。

而我们使用宗教、哲学、艺术、科学等概念范畴时，根本着眼点在于特指在体现人类认知与创造本质的文化整体中，这些不同的文化形式正是以各自在具体认知与创造方向上的不同特性与表现共同合力提示出人相对于自然及其他造物所能有的超越性本质力量。相对于“文明”这一概念，所有这些涉及文化形式的概念范畴实际上是从文化的整体视角加以使用的，其根本目的在于由表及里强调这些不同文化形式以各自不同的认知与创造特性对政治、经济、军事、伦理等社会生活不同领域发挥自身在文化或文明演化历程中所独有的规范性整合功用或影响。不同文化或文明体系中不同宗教等文化形式在认知与创造表现上的差异性特征，卡普兰用“不可转移”这一描述性语汇加以诠释，他认为，“赋予文明的‘其他’和个性的因素是指那些它所培育的个体中间制造出人类差异的因素，如语言、文学、艺术、宗教和法律等等。说它们不可转移，是因为它们无法在不改变它们的根本特点的情况下为其他的文明所采用。”（同上书，第 207 页）

在区分了上述两组概念范畴的不同指向或视角以后，我们发现卡普兰有关其文明构成的一系列概念范畴实际上既包括整体或表层视角，也包括内在性或功能性视角，所有这些概念范畴从不同视角，由表及里，由整体到部分一起揭示了他所希望表达的“文明”这一文化体系的同义内涵。具体而言，在他的定义构成中，“历史”这一文明构成中的概念范畴是一种整体性的指称，而“社会组织”、“社会和精神理想”等又属于社会生活领域中的政治范畴，“民间道德约束、行为准则”等属于伦理范畴，“文学”及“审美价值”等属于艺术这一文化形式范畴，而“语言”则是人类文化表达的一个载体。

伊斯兰教中也经常发生。”[①]

按照学者们的一般观点，从思想渊源上分析，卡普兰的“犹太教文明论”大体上有三个来源：

其一，是阿哈德·哈姆的文化民族主义或精神民族主义。对阿哈德·哈姆来说，“拯救以色列靠的是先知而不是外交家”，犹太人的拯救只有通过犹太精神在以色列的重新焕发或延续才能实现。而在犹太家园建立的犹太自治社团只应作为一种手段服务于犹太精神的新生。此外，除了以色列在犹太精神上的中心地位或意义之外，阿哈德·哈姆坚信精神的再生也可以在犹太国家以外的犹太人社团中发生。对此，卡普兰相应提出，犹太生存可以在以色列或其他地方通过对犹太人精神生活的调整得以保障。

思想性来源

其二，在哲学取向上，卡普兰的宗教文明论受到美国实用主义哲学家约翰·杜威的哲学影响。杜威认为，现实是不断变化和发展着的，因而必须重新思考和构建占主导地位的观点，宗教的首要任务即使生活更具意义，并将个人提升至更高的精神境界。然而传统的犹太神学方法不能完成这一点。因此，传统信仰必须让位于对于启示和超自然神性的自然主义理解。卡普兰的这一定向在重建派思想中具有深刻的内涵，他以一种实用主义的哲学形式为基础，强调现代犹太教要发挥影响，必须去除昔日的超自然束缚。这种纯粹人文主义的自然倾向即便对保守派右翼而言，也是惊世骇俗的。

最后，卡普兰犹太教思想中的社会学成分无疑受到法国犹太人爱弥儿·涂尔干[②]的影响，通过对原始人群的社会调查，涂尔干发现原始人这一社会受其部落的集体意识支配，因而个人的精神生活及其宗教体验主要受社会环境的制约。因此，他们的宗教相应地包含了部落社会中的价值、旨趣、信仰及抱

① 周燮藩：《论什么是犹太教》，《世界宗教研究》2000年第2期，第5页。

② 又译杜尔凯姆或迪尔凯姆等。

负，它作为一种维持性的手段使其价值观念所认可的思想和制度神圣化。这些特征因而成为原始群体的圣物。相应的，卡普兰在犹太教中发现，这种圣物体现于《圣经》、节日及其他仪式之中。因而，宗教从根本上看是一种反映特定社会看法、历史和传统的社会现象。[①]

从文化哲学的维度去看，卡普兰的“犹太教即文明”理论实际上充分关注到，在“文明”或“文化”[②] 的过程中，宗教这一文化形式对社会生活各领域发挥了巨大的规范性整合功用。由于在犹太文明或文化的历史发展过程中，传统宗教在近代逐渐向世俗化方向进化之前，一直占据着最为基础性的、主导性的“文化形式”这一地位，所以在相当意义上可以说，卡普兰的“宗教文明论”就是将传统宗教所发挥的这种几近全方位的规范性整合，或其“总和”，称之为一种“文明”或文化体系。[③]

“宗教文明论”分析

问题的原因在于，实际上，犹太教只是作为一种“文化形式”，由于其历史独特性，它的文化规范性整合作用与影响在犹太文化整体中渗透得更为广泛、深入与持久而已，以至于在犹太文化内部，人们在观察或思考的范式上，习惯于将宗教的这一规范性整合的总和等同于文化整体，并进而掩盖了其他文化形式在规范整合角色上的相对独立性。[④] 因此，我们可以发

① Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 135, 136.

② 在此，“文明”偏重的是人类认知的结果，而“文化”则偏重于这一过程。

③ 这一解释充分说明所谓犹太的“宗教”只是一种外来文化视角中的“文化形式”，其所具有的认知与创造的过程和结果，或者说文化的规范整合，在犹太文明中占据了主导性的、全方位的历史地位。参阅前文关于犹太教定义的诠释部分。

④ 正如卡普兰也曾说道：“宗教是一种文明实体中固有的一个性质”（[美] 摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 387 页），其根本也同样在于揭示宗教作为体现人的认知与创造本性的文化形式之一，它在人类历史文明发展中的“机理性存在”这一根本特征。从这个角度看，宗教即文化，但文化并不等同于宗教，宗教这一文化形式只是文化整体或诸多文化形式中的一个显要部分。而从文化的这一内在机理性存在中，区分不同文化形式在认识论与方法论上的不同范式与方向，则可能从根本上体现人之所以为人的主体性独立地位，这是更多倾向于外在对象化定位的“文明”这一概念范畴所难以凸显的价值及意义之所在。

现，卡普兰在他的理论中用到了“其他”与“不似”这样的一般性语汇，用以特指犹太教作为一种文化形式在犹太文化整体中，其所体现或构造出的文化特质与外在表象之间的区分①。他对所谓“文明”中的不同因素及“其他性”的强调，实际上体现了文化特质的观念，或者说犹太教对群体（民族）认同“异质性”基础的规范性整合影响。②③

对于犹太文化所面临的现代性危机，卡普兰同阿哈德·哈姆一样都关注犹太文化的延续性，只是在这种文化延续性中，他更强调保留犹太文化中不同于其他文化的特质，而非表象上的差异。在他看来，“把犹太教看作是独特的体验形式并不会妨碍去接受来自于外部世界的积极因素。……显而易见，在健康地吸收外来的形式与冷漠而干瘪地模仿这些形式之间的差异进行区分时，肯定存在着某种标准。”④ 可以看出，在卡普兰的考虑中，除了确保犹太民族群体认同“异质性”基础的犹太文化特质必须延续并保留外，外在表象层面上的内容都可以因时

① 在他的理解中，“对于一种文明来说，并不是它的所有构成因素是一概表现为‘其他性’。每一种文明都包含着与其他文明所共有的，并且能够全部地转移到其他文明上面的因素……赋予文明以‘其他’和个性的因素是指那些在它所培育的个体中间制造出人类差异的因素。”（同上书，第 207 页）至于犹太教，“因为它是那些特色明显的习惯、观念、准则和法典的总和，正是由于这些东西的存在，犹太民族才在本质上与其他民族区别开来，并形成了自己独特的个性。”（同上书，第 206 页）

② 对于宗教这一文化形式或在犹太“文化特质”整合建构上的主导性贡献，卡普兰更是给予了直白的认可，“例如，可以这样假设，一个人可以是一位法国人或英国人，但却不信奉任何宗教，然而，如果仔细考虑一下就会一目了然，进行这样的类比就变成了一种误导，只不过是来源于一种对文明发展规律的表面理解。……在所有的文明中，犹太教应当最没有权利去忽视宗教的。宗教在整个犹太民族的经历中的地位是如此地突出，一旦抛弃，就会使犹太教变成无源之水，尤其是当犹太教的其他诸因素正在形成自身的结构实在时就更是如此。如果一种文明的辉煌仅仅在于它对人类文化所做贡献的独特性。那么，宗教在过去是，并且在将来也仍然是犹太文明的辉煌所在。”（同上书，第 350 页）

③ 从宗教的文化维度看，所谓文化特质就是一种文化体系或整体在认识论及方法论建构或表现上，不同于异文化之本质上的“异质性”内容。而所谓“文化模式”就是一系列文化特质在文化的历史整合过程中所形成的一种相对稳定的联系或结构，当不同文化或文明体系中构成它所独有的文化模式的那些最基础性的特质性成分，在文化或文明的演化发展历程中，对其自身未来走向表现出某种惯性意义上的规定性影响时，我们就将这种内在于文化整体最深处的特质性因素称之为文化基因。

④ 同上书，第 213 页。

而异，有所协调与发展[1]。换言之，对于犹太传统生活中的消极被动性状态[2]，他倾向于在保留犹太文化积极性核质因素的前提下，接受外部世界异文化的可取之处。

文化危机立场及宗教方案评价

就总体方面的设想来看，对于犹太教的未来，按照罗伯特·M. 塞尔茨的看法，“卡普兰观点的实用的方面要求在全世界重建一个无所不包的、‘有机的’犹太共同体网络，以确保犹太同一性自我永恒，推动犹太传统、宗教和世俗因素的发展（美术、音乐、慈善，等等）。加入这种群体将完全出于自愿，它的领导将通过民主选举产生，个人的宗教信仰将不受到侵犯，因为现代犹太生活方式的多样性须得到珍惜。”[3] 话虽如此，但对于犹太文化在这一现代性过程中的具体整合的结果如何，他的态度是不确定的[4]。

三

在“民族性”问题上，卡普兰首先强调犹太“民族”这一概念在内涵上不同于现代民族概念的超验性特征。在他看来，

① 对于现代性压力，卡普兰“要求对那种把犹太人的生活同非犹太人的生活区分开来的东西有一种透彻的理解……当犹太生活面临危险，而我们试图保护它的时候，我们必须要尽力去保护那些使它有别于非犹太生活的东西。……现在摆在犹太人面前的任务就是挽救犹太生活的‘其他’，至于那些‘不似’的成分就随它们去吧。”（同上书，第 204 页）

② 对此，卡普兰指出，“并不仅仅是犹太教这种宗教，而是犹太教这种文明正在受到威胁。到底是什么东西使这种文明陷入了危险之中呢？可以说不光是对其他各民族及其种文明的先人之见，而且还有犹太生活本身的漠然置之、孤立世外和无所事事。”（同上书，第 205 页）

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 735 页。

④ 在他看来，“归根结底，在那种琐碎而畸形的独特性与作为精神实现的那种独特性之间的差异只能凭经验来决定。一场对强化犹太体验的特别努力到底会产生一种外来风格的结果，还是会起到一种丰富犹太生活的作用，我们在事实发生之前实在不敢说。在这一方面，我们只能从信念出发，从使得犹太经验在精神上令人满意这种愿望出发。”（［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 213 页）无疑，卡普兰所说的“独特性”，前者是指犹太文化中的外在表象范畴，而后者则是体现了犹太民族精神的文化特质。从宗教的文化维度看，这种文化特质的整合与确定依然取决于历史发展中的诸多不确定的可能性因素，因而也不可能是决定论的。而所谓“犹太性”也就是犹太民族不同于其他民族的文化异质性，它主要体现于其内在文化特质的总和之中。

“这种关于犹太人作为一个民族的整个概念近乎于一种巫术之谈。犹太人自己以及其他人所使用的‘民族’这一术语与今天所表达的含义是完全不同的，而更像是‘教会’这个词所表达的含义，是一个具有超验特点的整体，或者是一个在超自然的干涉下产生并支撑着的社会。……它不仅具有一个民族的组织特色和机构，而且它还把自己看成是由神的意志钦定的和保护的。”① 从文化维度看，卡普兰所用的“教会”这个比喻，正是犹太宗教在历史上对民族性形成的文化规范性整合影响的生动反映。这段话同样说明，卡普兰清楚地意识到，“宗教作为一个群体共有的自我意识的集中表现，是文明的一个最基本的范畴，也是确实可信的现代犹太民族性一个必不可少的组成部分。”②

犹太“民族”内涵特殊性

实际上，对于宗教在民族性认同上的文化规范性整合及其历史角色将在现代社会被替代的命运，卡普兰阐释的更为清晰。“民族性作为人类生活中的一种动态因素，可以一直追溯到历史的初始阶段。的确，民族这个词所暗示的政治条件在古代世界中并不存在，但是，这个词中所包含的理想却是古已有之。从某种意义上说，每一个比较大的群体，譬如部落、氏族或氏族联邦，由于对共同的利益有着清醒的认识，所以都具有形形色色的情感和观念，并由此而最终发展成为民族性。在古代，这种群体的自我认识总是会采取一种宗教的形式。对一个民族及其目标的忠诚表现为对该民族的神的忠诚。只是到了现代，诸如此类的民族才逐渐被认为拥有一种对其成员的忠诚的内在要求。普遍的观察表明，爱国主义在现代世界中所起的作用完全类似于宗教在古代世界中所起的作用，这一点有着重要的意义。”③

民族性认同标准的发展

① ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社2002年版，第262页。

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店1994年版，第736页。

③ ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社2002年版，第269页。

在现代犹太人民族性的发展方向上，卡普兰旗帜鲜明地以人本主义取向取代传统犹太人民族性中超自然的神本主义认识论倾向。对于传统的犹太民族而言，“就这种概念的原始的和未经阐释的形式而言，在今天却已经完全不适用了。犹太生活的重建依赖于犹太人对‘以色列人’这个概念不断深入地进行人本主义阐释的能力。”[①] 在卡普兰看来，“传统的‘以色列人’概念，作为一个超越了环境与社会生活中的自然规律的民族的概念，在帮助犹太人按照时代的政治与社会现实去调整自己的身份方面并没有什么帮助。”[②] 为此，卡普兰特别强调，必须将传统的“选民”观念从犹太神学和礼仪中彻底清除出去，因为没有哪一种关于“选民”的重新解释，真的能够消除某个民族优于其他一些民族的含义[③]。对于犹太人来说，“目前的情形需要一种敢于面对现代世界的人本主义的世界观以及政治和民事体制的关于犹太民族的概念。”[④]

人本主义民族认同观

对于现代民族主义，卡普兰首先批判了它的潜在危险，并强调指出自从“民族”君主政体兴起以来，犹太人自身就曾经一直是民族主义最为悲惨的牺牲品。“如果民族的情感能够为多数人口歧视任何少数民族成分，无论是种族、宗教方面，还是文化方面的少数民族，提供了借口，那么毫无疑问，它不仅对那些深受其害的特定群体是一种威胁，而且普遍来说对文明也是一种威胁。”[⑤] 与此同时，卡普兰认为现代民族主义同犹太民族性一样具有被选性和救赎特征，它同犹太教一样是一种集体生存意志，因而对犹太教而言，也是比理性主义更大的一种

① ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 262 页。

② 同上书，第 263 页。

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 738 页。

④ ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 266 页。

⑤ 同上书，第 278 页。

现代民族主义危险性及犹太复国主义拯救

威胁，它是一个文化熔炉，会消融犹太宗教历史上在犹太文化中的整合功用。

从这一立场出发，卡普兰认为，“因而犹太复国主义就被证明是唯一能够将犹太人历史上的民族性从（可能）丧失于现代民族主义熔炉这一危险之中拯救出来的运动。犹太复国主义还远未抵达一种生活方式，据此，留在散居世界的犹太人可以较之他们历史上的民族性这种名义上的痕迹，保留的更多。就此而言，它并没有对流散世界的犹太生活的延续和提高做出贡献。但是，以色列国的建立给了犹太民族性生活上一段新的延续时间，则没有问题。这是一项划时代的成就，其全部重要性将在时间上变得很清楚。”①

在支持现代民族主义复国运动的同时，卡普兰希望新的犹太民族主义观念能够利用传统宗教整合中的积极因素，在自身发展的同时，达到一种同普世主义原则尽可能协调一致的理想境界②，实现犹太人自身民族性与国际观念的完美结合。为此，卡普兰“坚持认为应该将视犹太民族为选民的传统观念从犹太神学以及礼仪中清除出去，因为没有一种对所谓选民的重新解释——不管这种解释多么有益无害，能够消除某个民族优于其他一些民族的含义。”③ 这样既不必像改革派那样由于担心犹太生活的统一性和延续性仅建立在宗教基础上，而试图通过犹太种族主义理论来获得支持，也不必像所谓新正统派一样仍然用某种“超自然”维度定义自身，把犹太民族性看成是一种超自然的存在，而不是一桩自然的事实。

---

① Kaplan, Mordecai M., *The Greater Judaism in the Making*, the Reconstructionist Press, New York, 1960, p. 394.

② 卡普兰担心，“如果不进行积极引导，并置于像以色列人的《托拉》所代表的这样一种道德准则的约束之下，所谓民族性肯定会变成一种胡作非为，并且在贪婪和虚荣这种野蛮的原动力的驱使下，必然使所有走上这条道路的人陷于万劫不复之中。”（［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 298 页）

③ ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 738 页。

民族主义与普世主义的结合方向

为实现这一美好愿望，卡普兰强调，“只有通过忠诚于那种由《托拉》所象征，由其内容和过程所证实并指引的民族性，他们才能做到这一点。通过培养这种犹太民族性，并且同他们作为公民的国家的民族性融合在一起，犹太人才能在自己身上证明，一个民族生存的权利必须伴随着允许别人生存的义务。……一个民族是一种文明的产物，它表现为一种为了自己的成员的善，同时也为了全人类的善而实现合作的愿望。”①

在相当意义上可以说，在卡普兰的理解里，他自身这一立场和他所诠释的历史上的犹太教是一致的，强调犹太人的民族性和锡安之间的联系，也就意味着犹太教的神圣性同伦理价值观念、甚至宇宙的目的性始终是同一的②。而“每个民族通过信守已得到自身历史证明的普遍的价值观念而自由地承担一种‘使命’，因而也就通过‘伦理的民族性’和一种充满和平的人类理想，为人类生活的日益丰富作出了贡献。”③

民族性的文化与政治层面

为了在保留犹太文化延续性与美国犹太人的“美国主义”之间进行调和，卡普兰煞费苦心地区分了民族性的文化与政治层面。卡普兰看到，“目前流行的民族主义概念是基于一种误入歧途的假设——民族性就等价于国家的地位，除非由一个国家作为自己的代表，否则根本不可能被认为是一个民族。”④ 但他坚持认为，这种民族主义假设必须服从更高的民族性伦理概念，即作为一种文化而非一种政治关系的民族性观

① ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 298 页。

② ［美］罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 738 页。

③ 同上。

④ ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 268 页。

念。因此，犹太人可以在宗教自由的名义下从文化意义上隶属于一个犹太民族，但同时，在政治意义上仍然隶属于另一个不同的民族或国家。卡普兰认为，“宗教自由并不仅仅是持有某种或根本不持有上帝概念的权利。因为对一个国家的忠诚妨碍了对一个以上民族的认同，所以这种概念必须予以彻底清除。”[①]

四

对于现代犹太复国主义运动的支持，卡普兰的出发点自然是源于对犹太教及未来犹太生活的理论考虑。在他看来，犹太文明的目标是确保群体的延续，托拉就是为了民族的缘故而存在的。对任何一个民族而言，生存、创造和繁荣都是最大的戒律。重建派目标本身也就是希望重新燃起犹太人认同传统的意愿。因而对卡普兰来讲，支持巴勒斯坦的建设是一种信仰性的事宜，而犹太复国主义就是犹太宗教性的现代表现形式。[②]

生存是最大戒律

为此，卡普兰极力强调巴勒斯坦对于现代犹太文明复兴的重要性，而犹太复国主义运动建立一个犹太民族家园的努力，对于散居状态下的犹太复兴则更是至关重要。因为“对于犹太教来说，只有通过一个犹太民族家园，才有可能实现使犹太教成为一种现代的、具有创造性的和精神上的文明所必需的各种环境条件。”[③] 这是犹太未来能够得以展开的基础和前提。

在卡普兰眼里，巴勒斯坦被看作是构成犹太文明的制度、

① ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 269 页。

② Dan Cohn－Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 140, 141.

③ ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 288 页。

语言、文学、艺术、律法和宗教这一大堆因素的根基与源泉所在。[①] 这个民族家园的重要选择性意义在于，“犹太教无论是作为一种从属的文明还是作为一种同等的文明，都不可能生存下来，除非是作为一种原始的文明在巴勒斯坦繁荣起来。”[②] 这片土地涵括着犹太人在民族性和文明特征上的重要价值或意义，“巴勒斯坦应该成为犹太复兴的象征和犹太文明的核心。如果没有这样的一个核心让全世界的犹太人寄托自己的信心，犹太人就不可能意识到自己作为一个民族的凝聚力所在。……如果在巴勒斯坦没有一个民族的家园，犹太教就不可能维持自身作为一种文明的特点。在这里，不可缺少的犹太创造可能通过各种希伯来形式表现出来，而这一点在其他的土地上是难以实现的。”[③]

巴勒斯坦的重要性和榜样地位

不仅如此，要实现重建派关于犹太未来的宏伟蓝图，“巴勒斯坦应当作为犹太复兴的象征和犹太文明的中心发挥作用……缺少在巴勒斯坦的一个民族家园，犹太教就不能维系其作为一种文明的角色。”[④] 因而根据犹太教的气质和特性，“只有在巴勒斯坦才能调整犹太教去适应新的犹太环境下的现代生活，所以如果没有这种精神的帮助和榜样的力量，世界上其他各犹太民族所进行的类似的调整努力就会失去刺激的动力。”[⑤]

在这种重建过程中，卡普兰认为，正如可以区分民族性的文化与政治层面，新的犹太文明在政治性与文化性层面的分开也是完全可能的，并且二者之间并不对立。犹太人对自身文明

新犹太文明的政治与文化性区分

① ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 276 页。

② 同上书，第 315 页。

③ 同上书，第 580 页。

④ Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, Schocken Books, New York, 1967, p. 66.

⑤ ［美］摩迪凯·开普兰：《犹太教：一种文明》，黄福武等译，山东大学出版社 2002 年版，第 580 页。

在伦理及精神等文化层面的认同，与国家本身在政治性层面所要求的价值观并不矛盾，而这种宗教事务上的宽容则正是一种现代政治“自由”[①]。

同样，对于美国犹太人在美国与锡安两个文化归宿间的悖论心理，卡普兰从美国与锡安两个犹太文化中心并行不悖的观点出发，进一步阐释说，“由于各种历史力量在特殊危急关头的作用，现代国家不仅允许而且鼓励自己的公民忠诚于两种文明：一种是他们居住的国家的世俗文明，另一种就是他们从过去历史上继承下来的基督教文明。……教会与国家的分离把所有依附两种组织形式的人都划入了归化公民的行列。所谓必然性，在证明了基督徒把自己的基督教与美国主义合而为一的正确性的同时，也就证明了犹太人把自己的犹太性与美国主义合而为一的正确性。”[②] 显然，卡普兰试图以犹太文化认同与美国公民身份的融合来解决困扰美国犹太人的身份认同问题，由此在相当程度上，为美国犹太人建造一个文化心理上的灵魂避难所。

美国与锡安中心并行不悖

采用同样的方法，卡普兰最终将美国犹太人在现代犹太复国主义问题上的文化困境定位为一种“世俗文明”与“宗教文明”之间的交叉。在他的理论中，美国犹太人的身份就是文化层面上的“犹太性”与政治层面上“美国公民”的复

① 卡普兰举例说，“迄今为止，不管基督教采取什么样的形式，都一直是西方人拓展自己关于生活的世界观并使之精神化的唯一的文化代表。那些忠诚于基督教的英国人、德国人、法国人和美国人无一不是生活在两种文明之中。……只要现代民族依赖于像基督教或伊斯兰教这样的历史文明作为自己的道德和精神价值，而它们在本土的文明中又根本无法找到这样的价值，犹太人就必须坚持自己的权利，开发培育自己的历史文明，从而作为一种实现自己的精神生活的途径。这样的开发培育有必要对‘以色列地’的重建采取双重的形式，并且在散居的过程中，要与对他们作为公民的国家保持无条件的忠诚一样，尽可能地维持一种社会凝聚力和一定的组织形式，同时尽可能地保护自己的历史文明中的每一种构成因素。”（同上书，第 288 页）“最起码的公正要求把同样的权利扩展到犹太人的身上。在这一点上，唯一的不同之处在于，由于基督教徒占据着多数，他们根本不需要任何理由去证明自己归化权利的正当性。但是，由于犹太人只是少数，他们必须明确地界定自己的身份。”

② 同上书，第 581 页。

合体[①]。从宗教的文化视角看，这种对于文化性功用与政治性功用的刻意区分，只是在文化发展历程中，宗教的文化规范性角色从最初的几乎全方位渗透影响，逐渐到现代渐趋萎缩与调整的世俗化表现方式而已。

美国犹太文化困境的定位

在具体问题上，卡普兰虽然支持并且相信一种完全的犹太生活只能在以色列实现，但同时他也现实地认识到，事实上绝大多数犹太人不可能做到这一点。因而他拒绝了正统派的犹太复国主义信念，即以色列应当是一个以托拉犹太教为特征的宗教国家。相反，卡普兰认为以色列应同阿哈德·哈姆的精神理想相一致，以色列地应当成为犹太人文化及精神上的中心，鼓舞世界犹太人回归和认同犹太传统。[②]

以色列地的犹太性定位

与此同时，卡普兰认为重要的是，要在以色列和散居的犹太人之间建立一种创造性的伙伴关系。他一方面承认以色列地犹太文化复兴对犹太教现代发展，特别是散居地犹太文化的影响；另一方面，他也同样承认散居地犹太生活的复兴可以有助于以色列国家的建设，并将有助于创造一种犹太人同一性上的集体意识。从历史角度看，以色列地与流散地都对犹太文明的发展做出了贡献，因而卡普兰坚决反对美国犹太人与以色列犹太人对流散地犹太生活的悲观态度。[③]

以色列与散居地的关系

不仅如此，卡普兰还希望基于传统的“犹太社团”的观念，犹太人应同世界范围内的同胞保持一种认同感。为实现这

---

① 美国犹太人与以色列之间的这种复杂的文化和情感关系，直至今天，仍然成为美国犹太人之间的一个重要话题。传统视角上对这种联系性的表述随处可见，例如哈伊姆·韦克斯曼（Chaim I. Waxman）的文章《都是一家人：美国犹太人与以色列的联系》（*All in the Family：American Jewish Attachments to Israel*，http：//www.policyarchive.org/handle/10207/bitstreams/10047.pdf）。与此同时，诸如《美国年轻犹太人与以色列的联系正在减少》（Anthony Weiss，*Attachment to Israel Declining Among Young American Jews*）（http：//www.forward.com/articles/11550/）这样的文章也在犹太人之间引起了不小的分歧和争议。这方面研究同时可参阅 Steven M. Cohen，“Religiosity & Ethnicity：Jewish Identity Trends in the United States”，*Who Owns Judaism? Public Religion & Private Faith in America & Israel*，ed. Eli Lederhendler，Oxford University Press，Oxford & New York，2001，pp. 101—130.

② Dan Cohn-Sherbok，*Modern Judaism*，Macmillan Press Ltd.，1996，p. 141.

③ Ibid.，p. 144.

一点，卡普兰建议世界犹太人在耶路撒冷召开一次契约大会，在犹太家园重建之际，以一种新的契约观重新燃起当代犹太生活的激情与活力，将传统的犹太复国主义放大成为以以色列为核心的跨国家犹太社团的观念，这一新的犹太复国主义观不仅超越国家，而且为在全体犹太人之间建立道德和精神上的纽带提供基础。或许正是从这一视角出发，卡普兰的犹太复国主义在本性上依然是美国式的，它并不否定散居地的犹太生活，但也不鼓励犹太人移民巴勒斯坦或在以色列地重聚。[①]

新的跨国家犹太认同契约

此外，重建派相信作为世俗社会中的犹太人，必须同时生活在两种意义当中，现代犹太人有责任为了强化犹太教，将当代文化中的积极特性同犹太传统中最重要的价值观相融合。[②]因此，在重建派看来，以色列同其他地方一样，都在为犹太传统做现代转化，因而以色列国的建立并不等于犹太锡安理想的完成。[③]

传统的现代转化使命

总的来看，作为美国土生土长的犹太教分支，卡普兰的重建主义运动不可避免地遭遇了世俗标准与传统忠诚间因为传统与现代性磨合所导致的两难境地。在美国文化与传统的犹太教文明之间，重建派发现自身只能极为现实地首先倾向于美国人这一身份定位，其次才能涉及传统种族或宗教文化意义上的犹太人身份[④]。从这个角度说，卡普兰关于犹太教文明体系的论

重建主义的最终目的

---

① Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 144, 149. 为了证明犹太人所具有的这种国际地位，卡普兰甚至建议设立一个世界犹太人大会，并采纳一个将犹太定义为一个过渡性民族的正式协议，它的中心是锡安，它的喉舌是各散居区。卡普兰的这一观点综合了西蒙·杜布诺夫建立一个自治的全球性犹太组织的意见，以及阿哈德·哈姆所坚持认为的以色列这块土地是现代犹太文化的精神中心的主张。参阅［美］罗伯特·M. 塞尔茨《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版，第 735—736 页。

② See Charles S. Liebman, "Reconstructionism in American Jewish Life", *The History of Judaism in America* (part I, II & III), ed. Jeffrey S. Gurock, Routledge, New York & London, 1998, pp. 353—447.

③ Rebecca T. Alpert, etc., *Exploring Judaism*, the Reconstructionist Press, Wyncote, Pennsylvania, 1988, pp. 53, 54.

④ Dan Cohn - Sherbok, *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd., 1996, pp. 151, 152.

述及其对巴勒斯坦精神重要性的推崇，这一切的最终目的仍然是服务于犹太复国主义时代美国犹太人的文化生存问题[①]。

此外，值得注意和思考的是，卡普兰所倡导的超自然神性观意味着历史的真实并非上帝向以色列启示了托拉，而是托拉向以色列启示了上帝，这种纯粹自然主义的宗教诠释实际上消解了上帝在宗教信仰中的根基地位。不仅如此，这种以消解超自然信仰基础的本体论替换作为一种文化延续性发展的手段，实际上很难满足犹太人整体在现代世界的精神需要，也很难实现在以色列地重聚犹太人的传统愿望。从哲学上讲，或许它所抛弃的正是希伯来信仰真正具有价值与吸引力的东西。

超自然神性观的危险性

① 以色列建国后，对于新弥赛亚主义倾向所透露出的宗教极端主义情绪，美国重建派人士指出，虽然最初的犹太复国主义运动不可避免地会带有某种乌托邦式的弥赛亚色彩，但现实历史演变已对此有了根本的改变，犹太人必须正视现实生活中的种种问题。对于这种新弥赛亚主义，"它宣称，犹太人在《圣经》时代就由上帝给（以色列地）取了名，因而它无条件地是我们的（土地）。我们的胜利是神性意志决定的，而我们的敌人也就是上帝的敌人。如果巴勒斯坦人的要求挡在我们拥有上帝所赐（之地）的路上，那我们就可以为了上天的缘故，忽略他们的权力。"（Rebecca T. Alpert, etc., *Exploring Judaism*, the Reconstructionist Press, Wyncote, Pennsylvania, 1988, p. 50.）并由此将犹太复国主义的理想拒斥为西方产物，并企图以一种神性的原教旨主义版本的复国主义理想来取代它，重建派人士尖锐地指出，这是一种原教旨主义的伪弥赛亚复兴，以色列复国并非上帝超自然力量对历史的干预，而是犹太复国主义先驱自身不竭努力的结果（Ibid.）。

第十三章　以色列与犹太复国主义

第一节　后犹太复国主义时代

一

以色列建国的现实意义

第二次世界大战的惨剧以及其后以色列国家的建立和巩固意味着，欧洲，这个在长达一千多年的时间里一直是犹太人生活的中心地区，已不再是犹太生活的中心。那些过去一度规模庞大的犹太社团，现在只剩下一些支离破碎的小群体。今天的犹太生活已集中到了两个主要的中心：北美和以色列。虽然在世界其他许多地区仍然存有一些相当规模的犹太社团，但在未来数十年里，犹太教的决定性发展只能发生在美国和以色列。而且，这两大犹太社团之间也保持着许多强大的联系。

与此同时，以色列国家的新生无疑不可能一蹴而就地解决一切问题，不仅历史上的犹太问题继续以其他不同的方式存在着，甚至反犹主义这一可怕现象也依然继续出现。1962 年，英联邦大拉比伊曼纽尔·雅各博维奇（Immanuel Jakobovits）指出，“以色列当然没有‘已经解决犹太问题’。犹太人今天同他们以前一直所是的那样（同其他民族）完全不同……今天反犹

主义的危险和以色列建国前一样巨大……犹太问题仍然没有解决，在可以预见的未来里也将仍然保持这样。犹太国家性并没有使流散世界的犹太生活'正常化'。相反，在某些方面，以色列给犹太人增加了过去从未存在过的许多新问题。"①

犹太问题的新形式及其复杂性

显然，在许多方面，这一切仅仅意味着一个延续过去的新的开始。这个现代犹太国家的新生同犹太复国主义和犹太宗教的关系密不可分，而三者之间错综复杂的历史和现实关系也就通过一系列未尽或延续的议题继续展开。在一定意义上，人们可能会认为，"这种宗教、国家、政治特性和国家地位交织在一起的关系是争论的根源，也是智能和创造力的源泉。"② 但实际情况不可能如此轻松，一个不容置疑的问题是，"1948 年 5 月以色列国的再生对犹太民族主义形成了一个独特的两难境地。国家创立本身是犹太复国主义的顶峰，或者是否还留有一个尚待完成的民族使命?"③

建国后的犹太复国主义现状

随着在巴勒斯坦建立一个独立的犹太民族国家的理想最终彻底实现，在以色列国内，犹太复国主义运动本身开始发生了巨大变化，并逐渐成为人们不得不经常加以思考和面对的一个问题。随着时间的推移，笼罩在以色列政府头上的犹太复国主义光环正在逐渐褪去，较之赫茨尔的版本，犹太复国主义在以色列的现实更接近于阿哈德·哈姆的计划。在她的公民眼里，

① Immanuel Jakobovits, *"If Only My People" Zionism in My Life*, D. C.: B'nai B'rith Books, 1986, p. 160. 很显然，在某种意义上，反犹主义和反犹太复国主义在战后依然存在，参阅 Yves Pallade, "Delegitimizing Jews & the Jewish State: Antisemitism & Anti-Zionism after Auschwitz", *Israel Journal of Foreign Affairs*, Ⅲ: 1 (2009).

② [美] 凯尔马·H. 卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 362—363 页。

③ Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 147. 这方面颇具代表性的质疑可参阅 Pierrr Lenhardt, "The End of Zionism?" (http://www.etr-fi.org/Articles/Pierre-Zionism.pdf) first published in french in *Sens*, No. 3, 2004, pp. 99—138. 实际上，虽然关于犹太民族主义或以色列国性质的思想争论成为犹太社会最具争议性的话题。但一般而言，这场争论如何结束也往往不得而知。参阅 [美] 凯尔马·H. 卡尔帕特编《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 362—363 页。

这个犹太国家正在从最初创建时的完美和奋进状态，逐渐恢复到一个世俗主权国家应有的状态中去。她在残酷的国际政治中的利益博弈，以及国内政治生活中不可避免的一系列不尽如人意之处，也渐趋暴露无遗。①

不仅如此，除了宗教与犹太复国主义之间诸多不可避免的话题之外，随着以色列政府在国际和国内政治等方面一系列行动的展开，犹太复国主义运动在世俗政治等活动中逐渐失去当年所拥有的道德正确性和理想特质②。当人们远离了建国初期的建设激情和混乱之后，到 1973 年“赎罪日战争”爆发之后，以色列的犹太知识界学者开始成为政府的异见人士。随后以色列的和平主义者建立了“现在和平”运动，致力于阿以之间的和平事业。1982 年的黎巴嫩入侵战争以及时间长达数年的巴勒斯坦阿拉伯人的反抗，使得相当一部分以色列犹太人开始怀疑犹太复国主义在道德和伦理上的恰当性。这种争论也从学术圈内逐步扩散到民间的公众辩论当中。③

在这样的情况下，加上其他诸多的国内问题，一种批判的、怀疑主义的“后犹太复国主义”思想也开始崭露头角④，

---

① David M. Gordis, “Towards a Post - Zionist Model of Jewish Life”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995.

② 这一状况从思想性角度亦可参阅当代自由主义思想家以赛亚·伯林（Isaiah Berlin 1909—1997）关于犹太复国主义正当性论证的立场取向（理查德·魏赫姆：“伯林和犹太复国主义”，《以赛亚·伯林的遗产》，［美］马克·里拉等主编，刘擎等译，新星出版社 2006 年版，第 144—151 页）。与此同时，值得一提的是，以赛亚·伯林本人以及汉娜·阿伦特（Hannah Arendt 1906—1975）等从政治哲学范畴对犹太复国主义运动所作的评论，至少从其对这一运动本身在以色列建国前的历史的思想性影响来说，实质上甚乎其微。

③ David M. Gordis, “Towards a Post - Zionist Model of Jewish Life”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995.

④ 后犹太复国主义研究视角参阅 Jan Selby, “Post - Zionist Perspectives on Contemporary Israel”, *New Political Economy*, Vol. 10, No. 1, March 2005, pp. 107—120, David M. Gordis, “Towards a Post - Zionist Model of Jewish Life”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995 & Laurence J. Silberstein, “Postzionism, Postmodernism & Postcolonial Theory: A Radical Postzionist Critique”, *The Postzionism Debates: Knowledge & Power in Israeli Culture*, Routledge, New York & London, 1999, pp. 165—206.

而“在此以前，至少对那些统治阶级的人们来说，犹太复国主义和以色列一直被认为是同义词，任何把它们分开的企图一直遭到激烈的反抗。”① 然而，按照后犹太复国主义知识分子的理论，“在相关以色列社会自身发展及自由民主要求方面，犹太复国主义在其本身拥有某些不可调和的矛盾。……犹太复国主义已实现了它的使命：它已立下了民主的基础，现在必须最终清除所有那些成为犹太复国主义一部分并阻碍其实现的模糊部分。”② 显然，对于这个世俗民族国家在现实政治和社会生活中的一系列策略性选择，“后犹太复国主义”时代的以色列知识分子不仅业已反思，而且超越了传统狭隘的民族—国家政治范畴，他们信仰一种为国内外相当挑战所正名的责任伦理，在政治伦理上提前走向现代国家时代的公民一致立场。③

后犹太复国主义的质疑与挑战

二

对于这个新生的国家来说，“像今天许多其他新民族一样，以色列是用欧洲的手术在亚洲的腹部用剖腹产的方法诞生的国家。”④ 因此，如何融合来自不同文化背景中的犹太移民，就成为国家政治事务中的最重要问题之一。

出于文化背景和历史经验上的不同，来自欧洲、北美、非洲和巴勒斯坦等东方其他地区的犹太人，他们与最初的犹太复国主义者对犹太复国主义事业及以色列国家的理解都有或多或少的不同，在价值追求上相互间也往往存在着巨大的

① ［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 368 页。

② ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 292 页。

③ 同上。在这一点上，最为体现后犹太复国主义主张的政治组织，是一个叫做“凡事有个极限”（Yesh Gvul）的非武力反抗运动，参加这个运动的许多士兵宁可接受军法审判，也不愿从事不正当任务，他们有句名言：“世上总该有些事是正直的人所不愿做的”。

④ ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 401 页。

差异。[1] 具体而言，“对于许多东方移民来讲，他们在以色列的新生活意味着实现他们自己犹太传统的愿望，而对于从西方来的大多数难民来讲，在以色列的新生活则意味着告别他们过去的犹太历史。对于成年一代来讲，作为国家生活中的激励和团结的力量，犹太复国主义和犹太教无法与政治独立相比拟。而对于年轻一代来说，则很有必要在国家生活中发展积极的犹太因素。”[2]

文化背景、国家理解及价值多元性

在民族性融合或塑就问题上，东西方犹太人之间的文化隔阂成为一个较为棘手的议题。由于历史和现实的因素，在这个新的国家中，处于统治地位的自然是具有现代思想的欧洲犹太人。同怀着犹太复国主义的理想自愿到这里的先驱者不同，来自世界各地的新移民，特别是相对落后的东方犹太移民，大多数都是因为迫害和战争的原因，历经艰辛逃到这个犹太人自己的国家，他们中的许多人身心受损，并且对于民主政治和科学技术等一系列现代观念知之甚少。与此同时，他们原先保持的一些优秀的传统价值观念却又受到充满活力的西方物质主义文化的威胁。这些现实和历史情况，不可避免地在东西方犹太人之间造成了某种社会裂痕，并产生许多摩擦[3]。然而，国家的治理和发展也不可能是一蹴而就的过程，过去的犹太复国主义也似乎并不能很好地解决东方犹太人、以色列阿拉伯人以及其

东西方犹太人的差异与磨合

---

① Charles S. Liebman, “Reconceptualizing the Cultural Conflict among Israeli Jews”, *Israel Studies*, Vol. 2, No. 2, fall 1997, pp. 172—189.

② ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 319 页。

③ 在后犹太复国主义时期，由于东西方犹太人在社会经济上的鸿沟一直延续下来，来自中东及北非地区的塞法迪犹太人，或所谓的“阿拉伯犹太人”及其后代更多感受到自身是犹太复国主义运动的受害者（Meyrav Wurmser, “Post - Zionism & the Sephardi Question”, *Middle East Quarterly*, Spring 2005 以及 Sammy Smooha, “Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real?” *Jews in Israel: Contemporary Social & Cultural Patterns*, ed. Uzi Rebhun & Chaim I. Waxman, Brandeis University Press, 2004, pp. 47—72)。甚至越来越多的以色列学者和新闻界也开始质疑以色列国家的“道德合法性”问题 (Laurence J. Silberstein, “Postzionism: The Academic Debates”, *The Postzionism Debates: Knowledge & Power in Israeli Culture*, Routledge, New York & London, 1999, pp. 89—126.)。与此同时，米斯拉希一塞法迪阵营的宗教一政治领袖在以色列社会和文化舞台上愈发引人注目。(See Omar Kamil, “Rabbi Ovadia Yosef & His ‘Cultural War’ in Israel”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 4, No. 4, December 2000, pp. 22—29.)

他非欧洲犹太移民的融合问题。但不管怎么说，这一问题更多只是一种精神性或文化差异上的冲突和磨合过程。[①]

在这种情况下，一种新的犹太意识的培养就成为新生的以色列国家认同的首要基础。但这并不简单地等同于历史上的犹太记忆，新的“犹太意识”的目标是对这个新国家的一种崭新的“国家认同”，虽然不可避免地要利用历史上的旧的东西。“由于大多数人并不遵循正统犹太教，只有通过让思想向后跳跃两千年，才能尽快创立一种共同的民族意识。……只有使犹太复国主义与几千年的历史结合在一起，才能把由移民带来的文化上千差万别的东西装入一个共同的参照系统。用新的民族意识形态克服犹太人民在地理和历史上的差异。这样，近期犹太史的复杂性和模糊性，就被几千年的民族共同性的烙印掩盖掉了。”[②]

犹太意识和历史回溯

在这一点上以色列政府做了大量艰苦而又卓有成效的努力。

其中，关于传统犹太教知识的宗教教育构成了巩固不同移民共同“犹太意识”的重要方法。在世俗学校的课程表中，希伯来《圣经》的学习占有重要位置，以强化在以色列国土上与古代历史相认同的趋势。虽然这种做法的非世俗性性质在教育部以及广大的公众中引起了激烈的讨论，但最后还是将“犹太意识”作为一个明确的组成部分，正式列入了学校的课程表。[③]

宗教教育与新的犹太意识

① David M. Gordis, “Towards a Post - Zionist Model of Jewish Life”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995.

② ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第403页。

③ 最初，社会主义左派反对这一政策，指责教育部部长阿兰尼将宗教教育推行到世俗学校。宗教党起初也反对此事，怀疑工党在策划引诱信教的儿童去世俗学校就读。后来有关这一问题的紧张关系缓和了，因为很明显在世俗力量主宰下，犹太意识教育在宗教上并没有多少意义。实际上，工党也并无兴趣扩大受宗教教育的人口。工党领导人以及他们中的连续几任世俗主义教育部部长，只是都保留着他们早年在宗教环境中成长的美好记忆，并且认为他们自己是犹太教方面的权威。他们往往对他们的正统教派同伴们采取一种居高临下的态度，把他们的宗教活动仅仅看作工党自己怀旧感情的一种表现形式而已。此外，尽管作为世俗主义者，工党领导人倾向于认为，宗教将逐渐走向衰亡。但是，从致力于建设一个犹太国家的犹太复国主义原则来看，政府有一项特别的责任，即确定占人口多数的非正统教派的犹太性。很显然，宗教选择当然只是一种个人自由。但是，作为一个犹太人的国家，必须提供一些总的规范，作为这一原则的具体内容（同上书，第319页）。

原因在于，“宗教活动被看作人们过去习惯履行的外来仪式。也没有人试图提出要将宗教信仰作为青年人在现代世界的必然选择。……这一问题逐渐发展成了现代以色列历史的一个特殊方面，犹太意识与犹太复国主义互相融合，差不多变成了同义语。”①

此外，积极面对纳粹大屠杀这一不久前的惨痛历史记忆，也对这个国家移民共同的犹太认同发挥了重要作用。②

然而，正视这一惨烈的历史事实并非易事。首先，“不管是在国外还是在以色列，人们都不能正视或者解释欧洲大屠杀现象。他们不愿意探究为什么各种犹太人组织，无论是犹太复国主义还是非犹太复国主义的组织，都未能拯救他们的兄弟，也不想探究为什么整个世界都未能防止这个灾难。”③ 其次，对于以色列人口中日益增长的东方犹太人来说，纳粹大屠杀似乎是一个遥远、陌生、甚至多少令人难以理解的插曲。而对于出生在以色列的新一代年轻人来说，在他们民族认同感的形成过程中，这种记忆却又是十分含糊的。④ 最为痛苦的是，“无所不在的公共纪念碑，以及纪念被害的几百万死者的众多仪式，使得人们的记忆栩栩如生，几乎难以忍受……显得像是一种流行的歇斯底里症”。⑤

大屠杀、历史教育、犹太认同

在这种情况下，对大屠杀的历史记忆、爱国主义历史教育目标，以及年轻人的不同感受等，在一定情势下，都对以色列国家提出了严峻的挑战。虽然学校课堂里“近乎病态地强调大屠杀的地位，并反强调其骇人听闻的细节”⑥，然而对于年轻一

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第319页。

② 不同教派犹太人对于纳粹大屠杀的立场参阅 Steven T. Katz, Scholomo Biderman & Gershon Greenberg, ed., *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during & after the Holocaust*, Oxford University Press, New York, 2007。

③ ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第319—320页。

④ 同上书，第320页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第321页。

代来说，这样的教育多少令人难以忍受。在他们眼中，“他们显然根本不愿与那些人［遇难者］认同，他们认为，那些人的受害反映了世界的病态，而以色列存在已否定了这个病态的世界。”[①] 显然，“以色列的年轻人却对欧洲犹太人的命运有一种耻辱和厌恶的感情，……大屠杀似乎向年轻人证实，犹太复国主义者所否认的犹太人民不受领土疆域限制和支持的说法，完全是合理的。”[②]

在这种历史背景下，对于新的犹太国家来说，从某种意义上说，其所面临的艰巨任务不啻重建一个新的“犹太”民族。虽然历史上犹太人曾经拥有过自己的民族国家，甚至在流散岁月里也拥有某种宗教和文化意义上的“犹太性”，但这一次不同，虽然犹太复国主义为了建立一个犹太国家，精心创造了一个现代犹太民族的神话[③]，但是“使国家得以诞生的力量本身并不足以创造一个新民族，也不足以创造它的特性和原则。从根本上看，以色列是由一场民族运动聚集起来的移民人口组成的，这场民族运动决定了他们移民的基本原则，也决定了他们在定居社会中融为一体的意识形态结构。以色列成为一个国家的过程，给民族意识的发展方向带来了根本性的变化。”[④]

审判艾希曼和创建一个现代犹太民族

新的以色列国家充分利用审判纳粹分子艾希曼[⑤]的政治机会，通过重新揭开犹太移民共同的历史记忆，促进了不同背景

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 321 页。

② 同上。

③ 同上书，第 403 页。在相当程度上，“在全世界犹太人中，犹太复国主义的拥护者仅仅是一个很小的少数派。犹太复国主义者宣称犹太人是一个民族，但犹太人通常并不这样认为，而且，他们也不希望到犹太复国主义者称可以使他们获得民族拯救的土地上去定居。”（同上书，第 402 页）

④ 同上书，第 403 页。

⑤ 1960 年 5 月以色列特工人员抓住艾奇曼。经过一年的繁琐调查，艾奇曼审判在耶路撒冷开庭，持续了大约四个月。然后，法庭又花厂四个月时间准备判决，最后于 1961 年 12 月宣布了判决。艾奇曼向最高法院的上诉失败了，国家总统也拒绝给他仁慈。于是，艾奇曼于 1962 年 5 月 31 日被处死。在整整两年中，从他在阿根廷被捕获时开始，到他的骨灰被抛撒在以色列领海之外，艾奇曼占据和支配了以色列公众的注意力（参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Eichmann _ Trial # Trial）。

的移民在新国家中的现代民族主义认同和融合。经过轰动一时的历史性审判，大屠杀幸存者一直深藏的极度悲痛从多年克制的沉默中被释放出来。与此同时，审判也唤醒了年轻人民族意识的觉醒，因为“民族独立即使不能像犹太复国主义所许诺的那样清除对犹太人的集体敌意，但至少能提供有效反抗的手段。”[①] 尽管如此，“年轻人也受到了挑战，他们难以理解他们与那些在欧洲文明中窒息的人们之间的关系。”[②] 但另一方面，这场历史性审判本身也使得年轻一代的犹太人及右翼人士更注重在现实政治事务中采取强硬立场。

三

以色列与散居犹太人的微妙关系

在以色列国家竭力创造一个现代民族意义上的政治国家的同时，以色列与散居地世界犹太人的关系成为一件颇为微妙的事情。对于居住在以色列的犹太人来说，“艾奇曼审判一方面促使人们认识到犹太人的共同命运，同时又强调了犹太复国主义原则的正确性，断言散居各地的犹太人不可避免地要受到迫害。在多数以色列人看来，住在国外的犹太少数民族是一种致命幻觉的可怜的受害者。”[③] 但与此同时，“对以色列以外的绝

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第406页。

② 同上。这种郁结的心态在“卡斯特纳案件”中更为明显。伊斯莱尔·卡斯特纳（又被称为雷兹索或鲁道夫）博士是一名工党高级官员。战争期间，他是匈牙利犹太人中的犹太复国主义领袖。1944年，他曾经代表布达佩斯的拯救犹太人委员会与艾希曼和其他纳粹分子举行过谈判，要求释放该国一百万面临屠杀的犹太人中的一部分。1953年，一份民间小报的右翼编辑马尔基尔·格伦瓦尔德指控卡斯特纳与纳粹合作，谋杀了数十万匈牙利犹太人（其中三分之二被焚化），以换取几百名他自己的亲戚和犹太复国主义者朋友的逃亡。卡斯特纳事件涉及了当时巴勒斯坦犹太人协会的最高领导层，致使夏里持政府在第三届国会选举前夕垮台。在审判期间，公众中群情激奋。而在全国的匈牙利幸存者和来自欧洲的其他移民团体中则出现了一股反控诉的浪潮。法庭判决在犹太复国主义道义和社会团结的表面上划开了一道深深的伤口。最终，卡斯特纳本人被暗杀，这仿佛证明，调查大屠杀的历史必然会带来令人无法容忍的紧张关系。最高法院后来以最微弱的多数通过判决，在卡斯特纳死后宣布恢复他的名誉（同上书，第323页）。

③ 同上书，第406—407页。

大多数犹太人来说，大约两个世纪的世俗化过程差不多使犹太人特征的宗教基础消失殆尽。"[①] 在这种情况下，新建立的以色列国家本身与散居地犹太人之间实际上还存在着诸多问题。

这种不协调首先反映在以色列与世界犹太人在大屠杀问题上的潜在冲突，犹太复国主义者与世界犹太人相互之间都对对方曾经的努力是否足够表示了极大的质疑[②]，而除了大屠杀本身所勾起的共同历史记忆，并且证明以色列国家建立的现实必要性之外，实际上，"在全世界犹太人中，犹太复国主义的拥护者仅仅是一个很小的少数派。犹太复国主义者宣称犹太人是一个民族，但犹太人通常并不这样认为，而且，他们也不希望到犹太复国主义者称可以使他们获得民族拯救的土地上去定居。"[③] 此外，双方其他"关于以色列与世界犹太人之间的历史和意识形态关系的问题，就像一个无休止的噩梦，积淀在这个民族的潜意识中。"[④]

大屠杀及民族性上的潜在分歧

双方之间的这种复杂关系也体现在以色列国家内部的政治和社会关系之中。就意识形态来说，建立现代以色列国家的犹太复国主义者其主体大多是坚定的世俗民族主义者，而这个国家建立之前的移民大多是逃离纳粹迫害的东欧移民。犹太复国主义者作为这个国家真正的建立者，他们在政治依靠或意识形态情感上实际上是西方化，因而他们也就本能地"对作为多数现代国外犹太人根基的东欧犹太居住区的传统文化持激烈的否定态度；……另外，如果要给以色列提供一种大多数西方犹太人的思想模式，这也与即将要成为人口多数的东方犹太人的文

国家意识形态取向上的冲突

---

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第406—407页。

② 这样的质疑包括："犹太人协会和其他机构是否尽了一切努力去拯救欧洲犹太人，使他们免遭灭绝？与纳粹刽子手进行过几次战时谈判，在道义上就可心安理得了吗？还有，虽然从理论上说犹太国是一个拯救的工具。但实际上它出现得太晚了，未能拯救几百万人的生命。是否由于当时集中力量争取建立国家而忽略了对犹太人的拯救？是否正是因为犹太复国主义的建国活动才导致了犹太人生命的损失？"，等等（同上书，第321页）。

③ 同上书，第402页。

④ 同上书，第321页。

化背景，或者说文化感情和尊严，是不相符合的。”[①] 相应地，对于建国后来自阿拉伯世界及其他地区的东方犹太移民，这个国家本身在观念上同样面临着更大的麻烦[②]。

第二节　犹太人　宗教　国家

一

在以色列建国之际，巴勒斯坦的极端正统派犹太人依然坚持传统的弥赛亚救赎信仰主义，反对犹太复国主义者创建一个世俗的犹太人国家。[③]

对这一犹太群体而言，以色列国家不过是撒旦的杰作，因为相信上帝将利用那些否认他的人带来救赎，实在是一件荒谬可笑并且难以想象的事情。他们控诉犹太复国主义运动把犹太教堕落成一种不敬上帝的说教，并诱骗正统派年轻人远离他们在宗教上的犹太文化之根。在这些人眼中，更为恐怖的是，世俗的犹太复国主义者正试图在犹太教的中心地带控制犹太人，并为了达到这一目的而不择手段，包括贿赂，恐怖主义，反犹主义，甚至侵犯宗教自由这一基本人权。[④] 因而“每个承认以色列国的人都是叛教者，因为这个国家的目的就是引导犹太人

① ［英］诺亚・卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 403 页。

② See Moshe Koppel, *Mamlachtiut as a Tool of Oppression: On Jewish Jews & Israeli Jews in the Post－Zionist Era* (http: //u. cs. biu. ac. il/～koppel/mamlachtiut－english. pdf).

③ Menachem Friedman, "The Ultra－Orthodox & israeli society", *Whither Israel? The Domestic Challenges*, ed. K. Kyle & J. Peters, The Royal Institute of International Affairs, I. B. Tauris, London & New York, 1994, pp. 177—201.

④ Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, pp. 228, 229.

脱离宗教。在他们看来，与犹太复国主义者妥协的正教党和从一开始就是亲犹太复国主义的精神中心党之间没有实质差别。支持正教党的拉比们……应对毒害新一代及在以色列国每天公开发生的渎神言行负责。"①

理论上，对于这部分极端派犹太人来说，犹太人的生存取决于遵循托拉，维持一个遵循传统宗教规范的托拉社会比关注单独的领土问题更为重要。因此，犹太复国主义和以色列国家作为那种非宗教的异端运动及其目标，完全是弥赛亚救赎到来的障碍，应当立即解散。即便可以退一步，他们所关心的其实也只有一个问题，那就是以色列地这块犹太人的宗教圣地，在现代以色列国家建立之后，是否还值得犹太人去捍卫。

极端正统派的反对、漠视和敌对

从此出发，耶路撒冷的极端正统派犹太人对于这个新生的世俗国家采取了一种冷漠和敌视的态度。② 他们中的极端组织耶路撒冷的"城市保卫者"（Neturei Karta）③ 拒不参加 1948 年的独立战争，并要求在联合国监督下实现耶路撒冷的国际化。在现实生活中，他们甚至拒绝接受以色列的身份证，因为他们相信对现世主义和现代生活即使作出最小的让步，也迟早会招致犹太教传统的毁灭。实际结果是，他们愿意承认世界上所有的国家，唯独不承认他们的教友建立的这个非宗教的犹太国家。④

在所谓的宗教犹太复国主义者中间，对于犹太复国主义运动的宗教否定立场实际上也一直存在。

---

① ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 506 页。

② Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 228.

③ 该组织概况参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Neturei_Karta，其具体立场见阿龙·科恩拉比的《反犹太复国主义并非反犹主义》（Anti－Zionism is not Anti－Semitism）一文（www.ihrc.org.uk/060702/papers/ahron_cohen.pdf）。

④ ［英］沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版，第 506 页。

以色列建国后，以色列正教党虽然逐渐同政府在相关宗教问题上取得了一些妥协，但其本身和其他一些正统派集团代表的非犹太复国主义立场依然坚持认为，虽然犹太人最终又重新获得对“圣地”的主权是一个积极可喜的进步，但这并非神性救赎过程的迹象或其一部分。从根本上说，以色列正教党在宗教神学意义上仍然将犹太复国主义运动看作是一场撒旦反对上帝的伪弥赛亚式的阴谋。更为糟糕的是，“犹太复国主义为保护犹太生活而奋斗，同时（却又）放弃了维系它的价值观。在追寻纯粹世俗的、19世纪欧洲民族观念过程中，放弃最具犹太特征的东西，就是同化的终极形式。”① 一句话，犹太复国主义运动的世俗努力与真正的宗教救赎和信仰并无关系。

传统否定性立场的延续及宗教犹太人的支持

较之前两者的反对和否定立场，在以色列建国后，宗教犹太人的第三种立场，即支持犹太复国主义的立场也同样延续下来。这一部分犹太人强调犹太复国主义象征着一种弥赛亚观念的延续，即神性“救赎”本身也可以通过人的努力而被推进。而诸如建立一个犹太国家，将流散的犹太人重新聚集，以及占领耶路撒冷等事件，就是这一救赎时期的开始。② 建国后，以色列最大的宗教政党“国家宗教党”③ 的领袖以及其他一些在国家宗教和教育机构中占据高位的宗教人士，也都表述了类似

① Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 227.

② See Stephen Sharo, “Religious Zionism in Israel - A Return to Messianism”, *Messianism, Mysticism & Mystics*, The University of North Carolina Press, 1982, pp. 225—237.

③ 即全国宗教党（National Religious Party），1956年由精神中心党（Hamizrachi）和精神中心工人党（Hapoel Hamizrachi）合并而成，是以目前唯一的犹太复国主义宗教党。曾多次参加工党和利库德的联合政府。1996年大选中获9个议席，并加入了利库德组建的联合政府。1999年大选中获5席，参加了工党组建的联合政府，占据一个副部长位置，后退出执政联盟。2003年大选中获6席，加入沙龙组建的联合政府。全国宗教党政治立场强硬，主要代表约旦河西岸及加沙地带犹太定居者的利益，反对建立巴勒斯坦国家或实体；反对作任何领土让步和迁移犹太定居点。该党强调对以青少年进行犹太教传统和律法教育，主张在教育领域采取强制性措施。在宗教问题上，主张修正回归法与人口登记法，规定只有母亲是犹太人且是依据正规犹太律法皈依犹太教的人，才能被认定为是犹太人。不承认犹太教保守派或改革派在犹太律法上的权力。参阅许利平主编《亚洲极端势力》，社科文献出版社2007年版。

的观点。不仅如此，以色列最大的宗教青年运动组织“阿基巴之子”（Benei Akiva）则视完整的救赎如托拉上所写的那样，要求将地理上所包含的全部以色列领土置于犹太人的直接控制之下。因而，这一青年组织的成员也就为以色列最具影响力的宗教犹太复国主义组织“信仰者集团”，在行动上提供了广泛的积极支持。[①]

总体趋势

但无论怎么说，经历了二战期间的纳粹大屠杀以及以色列建国后历次阿以冲突的强烈冲击，总体上来说，世界犹太人，包括以色列本土犹太人在内，无论是宗教犹太人，抑或世俗的非宗教犹太人，绝大多数都至少在政治上越来越倾向于对犹太复国主义事业持一种认可或支持的态度。除了少数极端正统派，传统犹太人在以色列建国历程中也同犹太复国主义者一起发挥了核心作用。例如，耶希瓦学生同“哈加纳”[②] 及其他地下组织在 1948 年一起围攻了耶路撒冷。正教党最初也参加了临时政府。在最初的议会选举中，四个宗教政党组成联合宗教阵线加入了第一届政府，而 1949 年的《基本法》也保证国家满足全体人民的宗教需要，宗教事务部、拉比法庭、义务教育法等一系列机构和法律保障了宗教在以色列社会中的巨大影响力。[③]

二

在以色列建国后，对于许多犹太复国主义成员或其支持者来说，国家的最大问题或者说当务之急，就是如何尽快实现犹

---

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 229.

② “哈加纳”（Haganah）：“保卫”的意思。英国委任托管期间，巴勒斯坦地区犹太人社团中的秘密军事组织，后成为以色列国军队的核心力量。参阅［以］埃利·巴尔纳维主编《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，一书词汇表。

③ Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999.

太民族—国家的“正常化”。换句话说，在他们的奋斗理想中，进一步追求现代“民族—国家”的世俗民族主义价值取向才是这个国家应当努力的方向。但尽管如此，在以色列的宗教犹太人中还是有一部分人清醒地看到，即便犹太人终于重新建立了自己的国家，犹太教历史上的宗教普世主义传统仍旧绝对不可丢失。

在这部分宗教传统主义者看来，即便现代以色列国获得了政治和安全上的新生，传统犹太教普世主义观念赋予犹太人的那些独特性文化特征也不可能丢掉。否则，犹太人及其国家便失去了在历史意义上继续存在下去的必要性。无论如何，让以色列国成为一个像其他国家一样的“正常国家”是不可以想象的，“犹太国家不能够做到，必定做不到，也永远做不到的一件事情，就是将我们变成一个像其他所有民族的民族，失去我们作为一个独一无二民族的历史身份。”[1] 不仅如此，“犹太子孙像所有其他民族（这一观念或主张）削弱了我们作为一个民族和一个国家得以存在的最基本权力，也有害于我们对于以色列地的永恒权力。”[2]

不能成为一个普通“正常国家”

在这一点上，当代最权威的宗教民族主义思想家之一，约瑟夫·B. 索洛维奇克（Joseph B. Soloveitchik，1903—1993）拉比强调，如果犹太普世主义这一犹太历史特殊性不能在新的国家中发扬光大，那么犹太国家的重要性也将急剧降低。从宗教和历史的角度审视，“如果以色列国是与亚伯拉罕订立的神约的一部分……如果以色列将成为犹太传统金链上的一个链接——那么所有的牺牲都是值得的，我们已建造并用于创立国家的所有祭坛都是神圣和珍贵的……但是，如果以色列国将变成一个没有托拉、没有神圣的世俗国家……一个犹太独特性在

宗教使命、犹太独特性及历史付出

① Immanuel Jakobovits, “If Only My People-” *Zionism in My Life*, D. C. : B'nai B'rith Books, 1986, p. 161.

② Shlomo Goren, “Problems of a Religious State”, in Tirosh, *Religious Zionism: An Anthology*, p. 183, cited by Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 152.

其中将被抹去的国家的话，那么，我们为她以血泪所付出的代价就太沉重了。”[1]

实质上，这种强烈信念之所以得以延续的根本在于一种文化意义上的基因传承。[2] 对于以色列的犹太人而言，“很久以前，以色列独特性与其托拉之间的绝对同一性就为犹太民族和世界总体上视为理所当然……同样，犹太人的民族目标一直与以色列托拉的那些（目标）保持一致……托拉或先知都不认可将我们的民族目标同宗教相分离的（任何）可能性。民族性和宗教在我们光荣而英勇的历史上业已被连接起来，相互补充，甚至重叠起来。”[3]

普世主义与以色列的存在意义

由于这样的一种历史传统和文化传承，以色列犹太人也有足够的理由坚信，“托拉中所包含的信仰、道德和社会的价值观决定了我们民族独特性的基础。……宗教与国家间的任何分离都是从民族的完整性和一体性上转移，并剥夺了国家的特殊意义。”[4] 对此，一位当代以色列作家用这样的观点予以表述：犹太普世主义是犹太精神使命的一种标志，应被视为一种祝福，一种至上的道德推动力，以及以色列之国际性生存的存在目的。[5] 无疑，从这一视角可以看到，在相当意义上，世俗犹太民族主义，虽然在帮助犹太救赎进程的推进上可以作为一种实用的目标，但其自身却不能实现以色列作为一个民

---

① Joseph B. Soloveitchik, *Ish ha Emunah*, Mossad Harav Kook, Jreusalem, 1968, p. 79, ibid., p. 149.

② 对此，以色列宗教哲学家和政治家雅可布·赫尔佐克（Yacov Herzog, 1921—1972）曾经明言，“三千年以前，先知将‘以色列子民’描绘成‘独居的民族’，这是一个非常奇怪的观念，一个不能用古代任何神话学语汇来解释的观念。……问题是这一观念是否表示一种特权——不是全体从社会逃离，而是其中的一种独特作用——或者这是否是一种必须被否定并抛弃的异常现象。这是（关于）犹太历史的问题。”（Yaacov Herzog, *A People That Dwells Alone: Speeches & Writings of Yaacov Herzog*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1975, p. 129, ibid., p. 144.）

③ Shlomo Goren, “Problems of a Religious State”, in Tirosh, *Religious Zionism: An Anthology*, p. 183, ibid., p. 152.

④ Ibid., p. 183, ibid.

⑤ Ofira Seliktar, “the New Zionism”, *Foreign Policy*, Summer 1983, p. 128, ibid., p. 149.

族的命运。[①]

三

在国家与宗教之间的关系上，“毫无疑问，在那些把宗教看作是生活方式和那些把宗教仅仅看作是文化和价值来源的人们之间的争论在以色列继续进行着。”[②]

以色列国家的现代性质及背景

从性质上说，新兴的以色列国家本质上是犹太复国主义者创立的一个现代世俗主义民族国家，而非历史上那种宗教国家性质的一个“犹太教国家”。所以，那种将整个犹太民族或国家视为一个共同履行托拉与戒律的“上帝选民”联合体的观念，实际上既不合时宜，也多少是一种历史意义上的想象。经过启蒙运动和世俗化历程的熏陶，历史上犹太宗教与民族在定义上的那种完全重合的现象，已经发生了根本性的变化，大多数以色列公民早已不复将自身定义为古典意义上的犹太教教徒，他们只是在文化或现代民族意义的角度，承认自己是一个“犹太人”，具有文化和民族意义上所应具有共同的“犹太性”或历史传统而已。[③]

众所周知，这个现代犹太国家成功地实行了一种现代意义上的民主政治体制，但与此同时，它也同时宣称自己是一个“犹太国家”。显然，这样一个“犹太国家”只能是文化和现代民族意义上的“犹太国家”，而非宗教人士想象中的那种历史意义上的“犹太宗教国家”。这其中显而易见的政治考虑因素，

---

① Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 151.

② ［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 362 页。

③ See David M. Gordis, “Towards a Post-Zionist Model of Jewish Life”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, pp. 197—218.

首先是为了在传统基础上建立一种新生的现代民族—国家认同，其次也是为了更好地吸引世界各地的犹太移民，毕竟这个人为制造出来的国家需要足够的外来犹太移民以确保国家延续的基础。在这种情况下，一个奇怪的现象就是，“如果说犹太教没有被确立为以色列的国教，那么宗教和国家之间也没有被明确规定为‘分离’关系。”但这一切其实并不难以理解或解释。[1]

文化或民族意义的“犹太国家”

从以色列国家建立后的实际政治运作来看，犹太复国主义者与宗教人士之间的政治互动实际上也使得这样一种国家政教关系成为一种自然的选择结果。

从传统的宗教人士一边而言，历史上基本上无论是何种派别或立场的宗教人士，他们支持犹太复国主义运动的最终或根本出发点都源于宗教维度的考虑，建立一个犹太人的现代国家终究只是一种手段，而非根本目的。

在关于这个现代犹太国家的性质和发展问题上，传统宗教人士自然与世俗民族主义者有着不同的想法，但囿于现实政治形势和宗教诠释等方面的限制，他们的许多想法不可能在现实世界中得到即时或完全的体现。在具体行动上，以色列的正统派宗教人士虽然宣称自己赞成神权政治，但实际上由于在历史上这种“宗教国家政治”既十分遥远，本质上又多少扑朔迷离，这部分人其实并无实际能力将这样一种宗教历史叙述中的“宗教国家政治”付诸实际。[2]

宗教人士的国家政治选择

所以，现实结果就是，以色列的正统派宗教人士既无能力，也并不愿意实行一种传说中的所谓“神权政治”。除此之外，宗教人士更缺乏现代意义上的国家管理经验，也不愿意因此而承担起整个行政管理的责任。某种意义上，或许他们更关心的只是如何保存历史意义上的犹太教，并使之不受到现代世俗力量的负面影响。由于放弃了寻求不现实的“神权统治”的

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆1997年版，第407页。
② 同上书，第406—407页。

愿望，正统教人士除了同意让传统的宗教法律世俗化以外，他们实际上也别无选择。①

对于传统宗教人士以外的以色列犹太人来说，实际上多数都认为自己是不信教的，现代以色列国家的建立在行动上也和正统派教徒并无多少关系。② 即使那些没有受到占统治地位的劳工组织的马克思主义传统影响的人，也认为他们是民族意义上的犹太人，而非宗教意义上的犹太人。在现实生活中，那些宗教组织的领袖不可能给予他们什么积极的东西，军队中的教士主要负责监督实施“清净饮食法”，但对那些服役的青年男女所关心的问题却又没有什么兴趣。出于可以理解的理由，一般作为多数派的世俗犹太人都很不愿意让宗教生活完全渗入私人生活领域。在相当程度上，多数以色列人对于正统教派毫无道理地干预个人自由尤其不满，对那些鼓吹蒙昧主义和中世纪思想的说教者也十分厌恶。③

世俗人士的宗教政治选择

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 407 页。但同时也有一小部分人是个例外。在宗教问题上，几乎所有的东方犹太人名义上都属于正统教派，并且他们中的很大部分表现得非常虔诚。在现代以色列，“信教的”一词几乎毫无例外地都是用来指那些正统派教徒，这部分人群构成一个人数可观、能量很大的少数派。然而他们也并不完全一致，在他们当中，有从正统派劳工组织到极端狂热分子小集团的一系列派别。在正统派工人团体的基布兹里，传统的虔诚信仰与集体生活的理想结合在了一起；而那些极端的狂热分子则把他们自己称为“城市保卫者”，并拒绝承认世俗政府的合法性。但多数正统派团体仍作为一个政治集团开展活动，并能够发挥很大的政治影响。这种情况往往使本来就很棘手的宗教冲突进一步激化。（See Saul Patai，“A Secular View of Religion in Israel”，*Events & Movements in Modern Judaism*，ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith，Paragon House，New York，1995，pp. 183—196.）

② 大多数人都在这个现代民族—国家中历史地和自然地选择一种现代意义上的西方文明认同。否则，人们也就很难理解现代以色列国家政治何以能够成功运作。（Ibid.）

③ Dan Cohn - Sherbok，*Modern Judaism*，Macmillan Press Ltd.，1996，pp. 35—37. 尽管那种作为官方和正式形式的宗教已远离大多数以色列人的生活，但是人们的生活中却不乏对精神价值的关注，因为犹太教不仅仅只是教义或仪式，而是一种生活方式。在以法莲·乌尔巴赫（Ephraim Urbach）领导的托拉犹太教运动试图在哈拉卡框架内振兴犹太宗教生活的同时，约沙亚胡·莱博维茨（Yeshayahu Leibowitz）和恩斯特·西蒙（Ernst Simon）等宗教思想家则主张哈拉卡应当满足犹太人散居生活的需要，并同国家新的考虑因素相调整。这些不同集团影响了一些学生团体，后者致力于宗教思想与现代科学技术的调和，而传媒也试图在当代情况下培养犹太文化传统，圣经研究会等组织更是致力于传统的提倡和学习。但无论如何，犹太律法在国家生活中的权威性不可能不受到世俗犹太人越来越多的质疑。（同上）

但反过来从增强这个国家所必需的犹太性认同来考虑，除非世俗主义者在一些公共组织中保持其犹太根源，否则，这个新生国家赖以生存的与散居世界犹太人的联系将会逐渐削弱。或许正是出于这样的考虑，在以色列，占人口大多数的世俗主义者心甘情愿地在公众生活中遵循很大一部分的宗教传统。相应地，正统派宗教人士也似乎乐于接受世俗主义者对宗教传统的这种外部“认同”或“保护”。[①]

在这种形势下，一定意义上可以认为，现代以色列国家的政教关系中“没有出现世俗主义和神权主义在政治理论上的文化冲突，只是在公共领域中表现出神权干预政治的现象。”[②]

从表面上看，宗教直接卷入了国家的政治事务当中，并且正统教派的势力由于以色列奇特的政治状况而被进一步加强[③]。由于没有哪一个政党可以成为国会中的明显多数，因此就必须组成联合政府执政[④]，而宗教集团则通过支持政府与西方合作的外交政策，换取政府在宗教问题等上作出诸多让步。例如，在耶路撒冷和特拉维夫，安息日不得行驶公共汽车；禁止进口不符合“清净饮食法”的肉类；本来无论男女都必须服兵役，而正统派犹太人却被豁免，他们可以提供其他非军事服务以代替服兵役。[⑤] 或许正是在此意义上，有学者忍不住认为，其实

① ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 406—407 页。

② 同上书，第 407 页。

③ 这个国家迄今没有一部成文的宪法。传统主义者们认为没有必要搞一部宪法，因为对于犹太人来说，还能有什么比《托拉》更好的宪法吗？正统教派甚至还提出应该使宗教与国家合为一体，许多重要的立法机构应当永远掌握在一批神职人员的手中。然而，实际上犹太人的国家和宗教在历史上从来没有真正建立在共同的理念和现实基础之上。(See Joshua Segev, “Who Needs A Constitution? In Defense of the Non - Decision Constitution - Making Tactic in Israel”, *Albany Law Review*, Vol. 70, 2007, pp. 409—480.)

④ See Sharon Weinblum, *Cleavages & Political Party System in Israel: Applying Lipset & Rokkan's Model to a Non - Western Case*, Cahiers du CEVIPOL, 2008/3.

⑤ Saul Patai, “A Secular View of Religion in Israel”, *Events & Movements in Modern Judaism*, ed. Raphael Patai & Emanuel Goldsmith, Paragon House, New York, 1995, pp. 183—196. 与此同时，多少正是由于这种特殊的宗教状况，以色列的政府部门里甚至还特设了一个宗教事务部，用以保护基督教徒、穆斯林和其他宗教少数派的利益，但它在处理犹太教问题上却又往往不那么成功。

"犹太教在犹太复国主义框框里获取它当代的政治意义，而且同那些把犹太教看作纯粹是一种宗教生活方式的人有着直接的分歧意见。"①

宗教的政治影响与国家的宗教制约

但从另一个角度说，似乎也有理由可以认为，这个现代国家能够并且确实赋予了宗教裁判以权威，而且还将大量象征性的和实际的宗教活动融入了公共政治生活之中。这样，世俗政权在一定限度内对宗教教条起到了一些强制性的作用。在某种意义上也许可以说，这个世俗国家充当了宗教力量的主人角色，这与犹太人所知道的所有非犹太统治者毫无二致。② 毕竟，从政治体制上来说，与许多同样历史悠久、却又命途多舛、难以实现现代性成功转换的国家相比，犹太民族历史上第一次尝试建立的这个现代国家就已经是一个毋庸置疑的现代民主国家。

以色列政教关系的"后遗症"

但无论怎么说，以色列国家这一奇特的政教关系在现实运作中还是不可避免地带来了一系列问题。③ 对于许多现实政治和社会事务中难题与矛盾，虽然通过政治协商可以暂时性地达成某种实际妥协，但其本身在原则上却往往具有根本性的分歧背景或基础，因而实际上很难彻底解决，并带来诸多遗留问题。这一现象逐渐成为以色列法律中世俗与宗教间关系的基本特征之一。从根本上说，支配这两种体制的不同法律渊源在本质上是互相排斥的，在神权政治与民主政治之间，其实不可能存在一个绝对意义上的中间地带。④

---

① ［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 363 页。

② ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 407 页。

③ See Laura Zarembski, *The Religiou -Secular Devide in the Eyes of Israel's leaders & Opinion Makers*, The Floersheimer Institute for Policy Studies, Ltd. , Jerusalem, 2002.

④ ［英］诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版，第 406—407 页。

第三节　新犹太复国主义

一

20 世纪 70 年代初，现代以色列国家中的“犹太复国主义”问题再次进入了一个新的历史阶段。建国后一代人的历史实践证明，传统的犹太复国主义模式在现实历史层面开始受到越来越多的质疑。在相当意义上，那一代人似乎已经完成了他们的历史使命[①]。在这种情况下，除了质疑犹太政治复国主义道德合法性的所谓“后犹太复国主义”思潮之外，与之对应的另一种“新犹太复国主义”运动在第三次阿以战争后愈发引人注目。

“新犹太复国主义”运动

这一“新犹太复国主义”运动的代表性组织是以色列国内极右翼的全国宗教党、利库德集团以及“复兴党”（Tehiya）[②]等小党派。与传统的犹太复国主义立场不同，这些“新的犹太复国主义者”认为，以色列国家的目标不仅是为犹太人创建一个安全的避难所，而且要在“以色列地”实现犹太民族的民族—历史命运。有鉴于此，他们强调“以色列民族主义的脆弱性源于其同犹太文化和源泉的疏离……惟有（通过）一种新的

① “1973 年的‘赎罪日战争’，以及其后工党 1977 年在 29 年霸权之后的历史崩溃，深深地震撼了犹太复国主义、社会主义和世俗主义花 50 年时间发展起来的综合体。随着从开拓性革命阶段向官僚常规的艰难转换，犹太复国主义—社会主义模式注定面临危机；当前论述与实践之间不可逾越的鸿沟的扩大，以及缺乏个人领袖性魅力者替代国父们的难以想象性，也注定了这点。”（［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 292 页）

② 该党由尤瓦尔·尼曼（Yuval Neeman）和戈伊拉·科恩（Geula Cohen）教授创建于 1979 年，并视自身为库克主义者在宗教犹太人与世俗犹太人之间的桥梁。

民族宗教性和正统性的联合［才可能］治愈犹太复国主义的这种道德破产。”①

在政治立场上，这一极右翼政治力量大抵都倾向于认为“世俗犹太复国主义”，特别是工党政府推行的政策在民族主义问题上过于软弱，没有认识到阿以之间和平共存的不可能性。原因在于，阿拉伯人对于以色列国家的立场实际植根于反犹主义，而和他们“和平共存”这一想法则很有可能只是一种犹太复国主义错觉。在这种情况下，追求和平的唯一路径只能是“威慑和报复”。由此，他们进而将生活在以色列的阿拉伯人视为隐藏着的“第五纵队”，乃至以色列国家人口构成意义上的一种威胁。② 因此，与后犹太复国主义思潮相比，在相当程度上，该运动被学者们视为“一种排他性的、民族主义甚至种族主义的、反民主的政治—文化潮流”。③

在新犹太复国主义运动中，兹维·耶胡达·库克（Zvi Yehuda Kook，1891—1982）拉比在宗教神学诠释上对其父亚伯拉罕·伊萨克·库克（Abraham Isaac Kook，1865—1935）“救赎过程说”的进一步发展功不可没。

在兹维·耶胡达·库克拉比的新宗教神学中，最核心的宗教神学立场或主张即犹太复国的实现本身，只是民族最终重建和民族救赎的开始，而非其顶点。从这一个角度说，他的这一新的理论或许可以被称之为一种有关神性救赎的“层次渐进说”。

兹维认为，以色列国的建立是犹太人的上帝干预历史、犹太救赎开始的证明，因而没有人可以认为现代以色列国的实现

① Uri Ram, “The Future of the Past in Israel - A Sociology of Knowledge Approach”, in Benny Morris, *Making Israel*, pp. 210—211, 转引自 http://en.wikipedia.org/wiki/Kumah。

② Ibid.

③ Steve Chan, Anita Shapira & Derek Jonathan, *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, Routledge, 2002, pp. 57—58, 转引自 http://en.wikipedia.org/wiki/Kumah。

就意味着犹太人最终救赎的完成。事实恰恰相反，在以色列建国后，犹太流散世界依然在神学意义上具有不可或缺的历史作用，“犹太国家的重建象征着救赎过程中一个必要的预备过程，（这个预备过程）它必然伴随着一个通向（救赎）顶点的渐进过程。”[①]

小库克的“救赎渐进说”

具体而言，在神学诠释来说，“这一基本的渐进过程观念的确隐含在救赎的最低阶段之中——这一过程的救赎并非是在真正完全终止流散生活的意义上，而是在发生于流散时代、却伴随其特有之麻烦的‘出发’意义上……在这一流散时代内的‘救赎’过程中，渐进的阶段所取得的进步本身象征着一种阶段的救赎，这是真实绝对的以色列地的救赎所指向的。”[②] 显然，在这一新的救赎神学中，以色列国的建立被认可为实现最终神性救赎的一个低级阶段。

和他的父亲老库克拉比一样，兹维拉比对于犹太复国主义运动的现实努力成果给予了积极意义上的宗教认可，并且认识到这一物质性努力对于宗教神性救赎重要的基础性意义。在他看来，“这种真实的救赎必将逐渐终止我们的民族在敌对民族中‘在外分散’的状态，使之在自己的土地上重新回到作为‘地上一个民族’的最初状态，恰如以色列返回自己的地方并在那里重新获得其民族复兴时，它必须完成托拉的言辞，实现上帝的显现……所以，这一救赎必须在其全部真正的完美性上，在上帝的喜悦及其命令的荣光下，通过重新延续圣地安置点及其上之继承物的力量，延续以色列充满活力的生存。”[③]

肯定复国运动的物质性努力

① Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 150.

② Zvi Yehuda Kook, “Zionism & Biblical Prophecy”, in Yosef Tirosh, ed., *Religious Zionism: An Anthology*, p. 175, cited by Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, pp. 150, 151.

③ Zvi Yehuda Kook, pp. 175, 176, ibid., p. 151.

为了实现宗教意义上的神性终极救赎，兹维要求完全控制犹太教的“圣地”[①]。因为只有这样，所谓的重建才能体现出犹太人已经真正继承了犹太遗产，并对“圣地”实现了宗教意义上所要求的完全控制。对于这位拉比来说，控制以色列宗教的“圣地”本身同时也意味着遵从宗教戒律，并以此通向救赎之路。“因此，当我们的这一国家在内外方面处于完全控制时，那时才能真正显示实现了这一（相关）继承（圣地）的戒律(mitzvot)。这一条戒律涉及在以色列地定居的所有戒律中最基本和最本质性的一条。……通过我们的统治，这些戒律才能够完成救赎行动，并且通过它们的途径，救赎的景象必定会按照宇宙之王的话一步步地得到实现。”[②]

神性救赎要求完全控制“圣地”

在这种情况下，以色列的宗教人士毫不犹豫地强调，“以色列地属于以色列子孙中的每个人和每一个人，无论他们身处何处，既包括那些可以在以色列地找到的，也包括那些在以色列地之外暂时可找到的。显然，没有人有权将属于全体以色列人的以色列地领土的任何一部分给与世界的其他民族。”[③] 理由很简单，“涉及以色列地的事物高于政治之上……我们有义务保卫神圣唯一者授予我们的土地的完整性。在相关其边界的任何问题上，犹太人不可能以任何方式妥协，并且任何这种妥协，如果会有，也没有重要性。”[④]

这一诉求的神圣性及其负面影响

很明显，在现实政治中，这种要求完全控制“圣地”的宗

① 这一点其实正如兹维在耶路撒冷西墙前所宣布的那样，“我们向所有的以色列人和全世界所有的人宣布，根据神的旨意，我们回到了我们的家，回到了我们的圣城。从这一天开始，我们将永不从这里后退！我们到家了！”(Z. Y. Kook 1991：375，quoted by Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 86.)

② Zvi Yehuda Kook, “Zionism & Biblical Prophecy”, in Yosef Tirosh, ed., *Religious Zionism: An Anthology*, pp. 176, 177, cited by Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 151.

③ “Harabbi miLubavitch al Divrei haRav Shakh”, *Israel Shelanu*, April 6, 1990, ibid., p. 153.

④ “HaRabanim haRashiyim le Yisrael al haRav Ovadiah Yosef: haKolnPolitika”, *Israel Shelanu*, March 3, 1990, Ibid.

教号召不可避免地带来很大问题，并对政府的外交政策带来影响。需要注意的是，宗教意义上的“以色列地”并不等同于联合国及国际社会目前所认可的以色列国的范围。首先，“‘以色列地’包括《圣经》时代的以色列领土；其次，以色列地在宗教意义上是不可分割的。实际上，（这片）土地属于上帝，他决定其应当以何种方式被使用以及使用多久。但是还存在另一个同样重要的因素；上帝已经决定（这片）土地将永远属于征服它的以色列家族……（这片）土地是永恒的，并且与一位授予了永久继承权的永恒上帝联系起来，（是）一片不能丢失或削减的土地。”[①]

二

在极右翼宗教力量的所谓“新犹太复国主义”运动中，“信仰者集团”（Gush Emunim）扮演了宗教组织上的重要角色。这一团体最初只是作为国家宗教党内的一个压力集团出现，正式成立于1974年2月，其成员主要来自以色列社会的极右翼、右翼、甚至左翼势力。在思想形态上，这个极端宗教组织同历史上的宗教犹太复国主义无疑有着渊源上的联系，但其主要思想仍然是受到了库克拉比父子的宗教救赎学说的立场影响[②]。该组织在以色列的政治、社会生活中有着较大的影响，主要目标是拒绝在领土问题上做任何妥协。虽然整体上作为一

“信仰者集团”简介

① Shlomo Riskin, “In the Eternal Land, There Is Only One Landlord”, *Jerusalem Post International*, Week Ending, May 4, 1991, Ibid.

② 小库克拉比本人成为该组织的主要精神领袖，直至其在1982年去世之前。但在以色列国内，也有人认为“信仰者集团”本身只是曲解了库克拉比的救赎学说，未能关注犹太生活的其他方面，而只是将注意力集中于库克本人关于救赎如何发生的论述上面。例如，1975年成立的“力量与和平”（Oz Veshalom）运动就强调“信仰者集团”只是对库克拉比的救赎学说作选择性的诠释。犹太人虽然拥有宗教意义上的“圣地”权利，但为了和平与正义，仍旧有必要对这一价值观作出适当的妥协。（Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, pp. 235, 236.）

个松散的框架机构，但这一组织从一开始就是一个目标明确、资金充足的宗教政治集团，并在不同政党之间拥有一定的支持。[①]

在宗教神学方面，“信仰者集团”对于现代以色列国家的建立持一种完全支持的立场，并强调犹太复国主义事业本身与犹太教传统之间的“神秘”联系。从这一角度，他们强调犹太复国主义本质上也是神秘主义的。它是犹太教的一种世俗表现形式，并且是犹太人中世俗主义者的宗教。[②] 理由很简单，“如果一个犹太人觉得，西墙只不过是一堆大石头，他的犹太人气质就被阉割了。一个在耶路撒冷被解放时他的皮肤没有颤动的犹太人，他要么没有皮肤，要么没有犹太人的气质。犹太人的历史及其年轻的后代——犹太复国主义——是一部圣洁象征的历史，没有它，他们就没有前途。剥夺犹太复国主义经受神秘情感的能力意味着扼杀犹太复国主义。”[③] 换言之，现实历史中的犹太复国主义一旦被去掉其救世主义神秘层面，也就失去了其赖以生存的根源。所谓“现实主义的犹太复国主义”只能是一种被剪去了翅膀的、不可能实现的犹太复国主义。[④]

犹太复国主义支持与论证

与将犹太救赎置于历史进程之外、强调虚构的“神迹”干预的传统宗教立场不同，“信仰者集团”强调“弥赛亚时代”这一说法实际指的是一系列具体的历史事件。在这一宗教理解中，现代以色列国家的重建，历次阿以战争，以及以色列边界的相应拓展等现实历史事件都成为“弥赛亚时代”进程中的一

“弥赛亚时代”的具体性与非灾难性

① Michael Prior, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, p. 88.

② 约瑟夫·克蒙尼：《“信仰者集团”对犹太复国主义的看法》。转引自［美］凯尔马·H. 卡尔帕特编《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 375 页。原译将“信仰者集团”音译为“古希·易姆尼姆”(Gush Emunim)，这里作相应更改，恕不再说明。

③ 同上书，第 376 页。

④ 同上。

部分[①]。最具反传统特征的是，在“信仰者集团”的观念里，并不存在“弥赛亚时代”到来之前的那种启示录式的灾难征兆，虽然阿以冲突等历史事件被赋予了一种新的宗教诠释，但这些并不意味着传统意义上昭示世界末日的灾难性事件。简单地说，在这一神学架构中，犹太救赎过程是在一个由自然事件和人类历史构成的框架内发生的。[②]

在此基础上，该集团的领袖及发言人强调，犹太教的“弥赛亚进程业已开始，犹太人在开创救赎上扮演一个根本性的角色。这一时刻最重要的戒律是在最完整的《圣经》范围内（实现）在以色列地的定居。”[③] 为此，他们指出，现实历史进程中的一系列历史事件，如以色列在工农业经济上的成功，世界各地犹太人的重聚，以及 1967 年战争对耶路撒冷的完全占领等，都是传统的弥赛亚救赎预言中的“弥赛亚时代”的迹象，是弥撒亚即将降临前的清晰的脚步。由此，“信仰者集团”将以色列独立日和耶路撒冷日视为最完全的宗教节日来加以庆祝，而纳粹大屠杀、阿以战争以及对阿拉伯人的国际支持和以色列的内部混乱等，都被视为传统意义上弥赛亚降临前的分娩阵痛，而只有人的具体行动才能减轻这一痛楚。[④]

业已开始的弥赛亚进程及犹太人的角色

与哈巴德运动等激进弥赛亚信仰运动有所不同的是，“信仰者集团”本身并不期望犹太弥赛亚救赎进程可能立刻实现。相反，它并不试图像传统主义者那样计算救赎到来的日子，或者描绘救赎进程的具体的未来发展阶段。对于他们来说，未来的救赎如何发生，以及犹太人未来应当为此做些什么，这些只

完整救赎不会立刻到来

---

① Janet aviad, “The Messianism of Gush Emunim”, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, pp. 197—215.

② Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 230.

③ Ibid.

④ Ibid.

有犹太人的上帝才可以决定。他们相信，完整的宗教救赎并不会立刻到来，因而也就没有任何有关一个弥赛亚式个体人物的宗教描述或诠释。理由在于，犹太人与托拉的完全融合只有在“以色列地”才有实现的可能，因此，在现阶段，只有空间意义上的事情才是唯一重要的。[①]

较之过去那些传统的信仰因素，“信仰者集团”更多地关心整个“以色列地”的定居和安全，并将之视为实现最终救赎的最重要、最具决定性意义的事情。在这一前提下，他们强调以色列人对犹太教的“圣地”拥有无可置疑的神圣权利，“以色列地”在宗教背景上所具有的“神圣性”决定了以色列国家的边界范围，犹太人为此而进行的征服和战争也就成为一种实现上帝意志的合法手段。有鉴于此，犹太人与阿拉伯人的关系或其他国际性因素并不能取代这一点。所以，在这一问题上，任何来自外部的调解都应理所应当地给予拒绝。换句话说，较之任何理论上的和平，实现宗教救赎过程对于犹太人更为重要，因为这一切都源于以色列家族与上帝之间的契约，以及他们作为上帝“特选子民”的神圣使命。[②]

完整控制“圣地”至关重要

“信仰者集团”的弥赛亚诠释本身在犹太教范围内并不足为奇，这样一种走向现实冲突性方向的宗教神学理论实际上仍然源自于犹太教中的传统信仰原则，即犹太教的普世主义原则和犹太人在其中的独特性地位。

“信仰者集团”虽然强调全体犹太人在宗教救赎进程中的作用，但却更为注重犹太人在所谓上帝使命意义上的独特性。为此，“他们强调犹太复国主义不同于其他现代民族主义运动，在于它象征着一种古代精神现实的延续，源自（上帝）对于

---

① Stephen Sharot, *Messianism*, *Mysticism* & *Magic*: *A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, pp. 230, 231.

② Ibid.

（以色列）选民的弥赛亚承诺。”[①] 犹太复国主义的悲剧恰恰在于它坚持认为自身与其他现代民族主义运动相类似，因而失去了历史上犹太国家所曾实现的道德力量。而定居“圣地”则可以有助于犹太人克服这一道德上的劣势。“信仰者集团”正是在此意义上作为先锋，通过自身的牺牲和奉献，为犹太救赎的最终到来创造条件。[②]

“信仰者集团”的普世特点及其消极影响

对于犹太使命独特性的这种宗教性确认，也使得“信仰者集团”从根本上拒斥西方文化的影响，并将之视为对犹太教独一特性的一种威胁。在这种状况下，西方世界对于阿以之间和平的要求，只能被看作是一种不受欢迎的外在压力。这不但体现了西方文化在信仰意义上的堕落，也将伤及“以色列精神”。当然，在政治运作上，为了最大限度地争取民众的支持，该集团领导人并未将其与西方文化之间的这种对立公开化。[③]

在现实世界的政治生活中，“信仰者集团”所诠释的犹太人与“以色列地”之间的神圣关系，就给犹太人占领巴勒斯坦阿拉伯人土地赋予了宗教上的合法性。在这一宗教话语之中，阿拉伯人被称为古代以色列宗教背景中的迦南人，而阿以之间的和平也就取决于阿拉伯人是否承认和接受犹太人对于“以色列地”的“神圣”权利。因此，从根本上说，“信仰者集团”并不相信阿以之间存在任何实现和平的现实可能性，而“真正的”和平只有在弥赛亚时代才有可能。[④] 结果，这种所谓的“新犹太复国主义”立场通过相关阿以问题的这一宗教性介入，转而对以色列的国内政治产生了极大影响，并使整个社会在此问题上常常分裂为对立的两大阵营。

对阿以关系等的影响

---

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 232.

② Ibid.

③ Ibid., p. 231.

④ Ibid., p. 232.

三

在以色列建国后充满纷争的现实历史进程中，“信仰者集团”的这种弥赛亚宗教诠释也并非一路顺风或者说无可挑剔。

1967 年的阿以战争使得许多人将战争的胜利描述为弥赛亚时代的开始，甚至认为终于可以有机会说服世俗主义者和他们一起迎接弥赛亚时代的降临。这一短暂的弥赛亚激情最终未能成为现实，而历史上由这一信仰冲动带来的内在张力又一次遗留在年轻的宗教犹太复国主义者身上。面对随之而来的种种质疑，“信仰者集团”也作出了相应的调整和诠释。这场战争又再一次被解释为弥赛亚救赎过程中不可回避的“阵痛”之一，并且是警告犹太人在救赎过程中承担起自己的责任。在批评政府在政治和外交上缺乏远见和能力的同时，它又将自身成员诠释为犹太人精神上的精英，后者的一切行动都是在尽力减轻“阵痛”的痛苦，并加速弥赛亚时代的到来。而以色列政府在国际外交上的孤立也被说成是先知所预言的“以色列家族需要独处”的明证。同时，对于国际压力，“信仰者集团”号召犹太人应予以漠视并保持精神上的独立。[①]

1967 年战争和“赎罪日战争”的宗教诠释

但在 1973 年的“赎罪日战争”之后，宗教犹太复国主义的现实政治基础进一步遭到极大的削弱，“以前的信心被打破，价值上的共识丧失了，犹太复国主义的根本意义受到质疑。”[②]对于正在进行的弥赛亚救赎进程而言，这场突如其来的战争无疑是这种宗教诠释所难以自圆其说的，“到处都在问的一个问题就是，[1973 年的] 战争的意义是什么？…… 也许可以提出

---

① Yehudah Amital, *Min hama'amakim* (Hebron: n. d.), p. 30, quoted by Janet Aviad in "Messianism of Gush Emunim", Jonathan Frankel, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, Oxford University Press, 1991, p. 199.

② Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 236.

两个问题。其一，既然我们已经拥有了这片土地，这场战争的意义何在？其二，这场战争能否标志着神性计划的颠倒？”①

在这种严峻形势下，一些宗教学者直言不讳地强调，“将这场战争看作像我们在流散生活中看待我们的烦恼那样是被禁止的。我们必须从其《圣经》时代的维度及弥赛亚视角看待时间的伟大性。如果我们在两千年的流散之后又重新呼吸到《圣经》时代的空气，那只是因为我们生活［已经］在弥赛亚的荣光之中。”② 换句话说，“如果说‘六·五’战争证明了加速犹太人救赎历程的神性参与，那么‘赎罪日战争’则证明了异教徒对这一进程的干扰或反对。”③ 在这样的宗教诠释鼓励下，“信仰者集团”的宗教人士号召增加犹太人在“以色列地”的存在，并向一些新控制地区移居。④

“信仰者集团”在战后以色列社会的发展过程中拥有相当意义上的影响。

该集团的组织特征、斗争策略及支持者

从社会学角度来看，“信仰者集团”其实是一个包括世俗犹太人在内的松散组织。因此，除了其领导层富有凝聚力以外，谈不上什么严密的组织性。在斗争策略上，该组织领导人很少在公众场所阐述其弥赛亚观念，而是主要通过向世俗犹太人强调犹太自卫、领土及军事安全等方面的重要性，来吸引他们的支持，同时警告他们要提防依赖西方堕落文化的危险性。在这一组织的外围，支持“信仰者集团”的非正统派犹太组织是 1967 年战争后成立的“以色列地运动”，该运动成员要求在

① Yehudah Amital, *Min hama'amakim* (Hebron: n. d.), p. 30, quoted by Janet Aviad in "Messianism of Gush Emunim", Jonathan Frankel, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, Oxford University Press, 1991, p. 199.

② Ibid.

③ Clive Jones, *Ideo-Theology & the Jewish State: From Conflict to Conciliation*? British Journal of Middle East Studies, Vol. 26, 1999. 转引自刘精忠《阿以恐怖主义宗教历史渊源探》，《上海交通大学学报》2006 年第 1 期。

④ Charles S. Liebman, *Paradigms Sometimes Fit: The Heradi response to the Yom Kippur War*, Israel Affairs, Vol. 1, Issue 3, Spring 1995, pp. 172—183.

被占领土上定居并合并定居点。此外，基布兹和莫沙瓦等非宗教犹太人的农业定居点也倾向于支持这一集团。这些非农业定居点将“信仰者集团”视为基本教义的犹太复国主义运动的延续，是其早已忘却的先驱（halutz）精神的新生。①

虽然其得到许多世俗犹太人的支持，但它本身仍然是一个典型的宗教组织，成员也大多是兹维·耶胡达·库克拉比任院长的拉比中心（Mecaz haRav）耶希瓦的师生。1967年的阿以战争之后，由于来自“信仰者集团”的宗教战士在战场上的突出表现，拉比中心耶希瓦学院吸引了大批犹太青年，这批人主要来自“阿基巴之子”运动以及皈依的世俗青年。而到了1973年的“赎罪日战争”期间，这部分犹太宗教青年的表现进一步受到更大的关注。头戴着犹太无檐编织帽的宗教战士成为将正统犹太教、犹太复国主义运动以及参与现代生活完美结合起来的典型代表。但实际上，在相当程度上，这样一种态势在战争之前的二十年里就已经逐渐开始了。②

宗教战士的杰出表现及其社会标志性

就历史背景而言，“信仰者集团”在战后的这一巨大发展，某种角度上可以说，是宗教犹太复国主义运动在新的历史条件下的一种新的表现方式。

具体而言，一方面，以色列建国、1967年战争和“赎罪日战争”等历史事件，以及以色列社会在价值观上的变化等，对宗教犹太复国主义的发展方向产生了重要影响。“犹太国家的建立加剧了宗教犹太复国主义内部的紧张态势和悖论。在（建立）一个哈拉卡国家的愿望以及与统治一个世俗国家的非宗教政客的合作之间，宗教犹太复国主义者面临着冲突。”③ 在这种情况下，同世俗主义者在国家建设方面所取得成就相比，宗教

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 233.

② Ibid.

③ Ibid., p. 235.

犹太复国主义者无疑处于劣势位置，而他们与政府政客之间的妥协和斗争，也使得越来越多的年轻人感到厌烦。

宗教复国主义新发展及其原因分析

另一方面，从50年代开始，过去为世俗的社会主义犹太复国主义者和宗教人士共同鼓吹的农业生产价值也随着社会经济的发展，在世俗犹太人和宗教犹太人中间渐渐失去往日的价值吸引力，并且过去参加基布兹及莫沙瓦的青年更多地倾向于去耶希瓦学院。在此情况下，新的弥赛亚犹太复国主义相对而言目标明确，因而对于年轻一代更有号召力。[①]

总之，"信仰者集团"所展现出的现代化犹太宗教青年以及弥赛亚复国主义的显著发展等，或许都应该置于以色列社会更为广泛的社会现象背景之下，其根本原因在于"世俗犹太复国主义和社会主义象征及其信仰体系重要性的下降，以及宗教符号对于民族文化或民间宗教的同时渗透。"[②]

四

如何看待该集团作为一场宗教运动的性质是一个多少有些争议性的话题。

就其本身的立场而言，一方面，以色列国的建立无疑意味着宗教意义上古代犹太国家在犹太教"圣地"上的继续延续。从这一角度看，"信仰者集团"与"城市保卫者"这样的宗教极端组织在建国问题上根本对立。前者认为以色列国的建立是一件救赎事件，是上帝眷顾的结果，强化了"以色列地"的圣洁，而后者则认为，以色列国家的建立是一件魔鬼的事件，是"恶"的结果，它侮辱了"以色列地"的圣洁。

对以色列国的神性超然立场

另一方面，同希望在这片土地上实现某种意义上犹太"新

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 235.

② Ibid., p. 234.

生”的犹太复国主义者相比，该集团对于重新设计或开创一种新的犹太生活显然没有兴趣，甚至也并不关心未来弥赛亚时代的国家特征。[①] 事实上，“信仰者集团”并不否认宗教规范或哈拉卡在未来弥赛亚时代的重要性，也不期望从宗教本体论角度割裂同历史的联系。在这一点上，他们显然并不认为“千年王国”即将到来，或者犹太救赎取决于犹太人回归宗教，并由此试图劝说其世俗同胞重新成为宗教正统派。[②]

很显然，在相关犹太弥赛亚信仰主义的立场上，“信仰者集团”与哈巴德弥赛亚运动或其他极端派别的主张有着显著的区别。但即便如此，依然有部分宗教人士担心，“信仰者集团”可能会成为一场新的萨巴泰式的异端运动，并对当代犹太教的生存构成巨大威胁。但实际上，与哈巴德运动的信仰狂热相比，这样的担心至少在目前来看，多少有些危言耸听。有学者甚至认为，“某些‘信仰者集团’的领袖们所使用的弥赛亚话语不应被看作是，要么象征着一种剧烈、流行的弥赛亚情绪，要么象征着一种转化为社会暴力的意识形态。理解‘信仰者集团’的关键在于其他地方，在其极端民族主义的政治（诉求）。”[③]

弥赛亚信仰的中性化及其潜在的极端民族主义诉求

换句话说，在这部分学者那里，直至目前为止，“信仰者集团”仍然有效地将其弥赛亚信仰中的启示录因素中性化。从世俗现实来看，那些将这一运动主要看作是一种弥赛亚现象的人，在字面价值上过于重视华丽的辞藻。“信仰者集团”的弥赛亚信仰，按照该集团自身的定义分析，缺乏社会学上的分量，并几乎没有什么规范性的实质。末世论的张力，抑或末世

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism & Magic: A Sociological Analysis of Jewish religious Movement*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, p. 232.

② Ibid. 实际上，“信仰者集团”的领袖也并未系统化地阐述其千禧年信仰，但他们的定居计划却吸引了许多支持者和同情者，后者对这种信仰采取一种漠视、甚至一无所知的态度。

③ Janet Aviad, “Messianism of Gush Emunim”, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, 1991, p. 197.

论所推动的行动，都没有成为“信仰者集团”的主要特征。更合适地说，需要注意的是隐约掩藏在其弥赛亚话语之中的极端民族主义价值观和动机。[①]

与此同时，尽管在弥赛亚救世等问题上，“信仰者集团”本身并未提出宗教神学之外过于激进的世俗主义政治主张。但无论如何，其对战后以色列社会在宗教与和平等世俗政治领域的直接或间接影响还是相当深远的。

“信仰者集团”的影响及其他右翼势力

譬如，在当代以色列国内政治及阿以关系问题上，与“信仰者集团”几乎同时出现的还有“保卫犹太联盟”及“卡赫运动”等组织，二者无疑成为犹太极端主义倾向的代表[②]。与此同时，与“信仰者集团”本身对犹太复国主义的宗教神圣化努力相比，在世俗犹太人中间，也出现了诸如“复兴党”等激进政治组织。该党同样要求彻底吞并被占领土，并通过增加犹太人定居点的方法使之不可改变，而阿拉伯人将会像他们忘记加利利一样，忘掉“犹地亚和撒马利亚”。[③] 而在《戴维营协议》之后，以色列国内几乎所有的宗教党派以及绝大多数的正统派犹太人都一致谴责政府的“和平进程”，反对任何“土地换和

① Janet Aviad, “Messianism of Gush Emunim”, *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, ed. Jonathan Frankel, Oxford University Press, 1991, p. 212.

② 保卫犹太联盟（Jewish Defense League）由梅厄·卡亨（Meir Kahane, 1932—1990）于1968年创建，由于该组织号召其成员拿起武器对付阿拉伯人，因而其所从事的活动又被称为“卡赫运动”(Kach Movement)（希伯来语 Kach 即“Thus”，“这样［干］”的意思）。该组织在宗教问题上，主张为保持犹太人的“正统性”，在日常规范中严格遵循宗教经典，反对犹太人和异教徒通婚。同时号召包括欧美在内的世界各地犹太人移民以色列，回到他们的“应许之地”。在领土和阿以问题上，主张建立一个宗教范围上的“大以色列”国家，并为此鼓吹从被占领土上“清除”阿拉伯人，鼓励犹太人在被占领土上定居。在20世纪80年代，“卡赫运动”一度成为以色列发展最快的政党组织之一，但由于其政治主张带有强烈的种族主义色彩，该组织在以色列及美国的主流犹太社会并不受欢迎。以色列最高法院和政府在1988年和1994年分别宣布“保卫犹太联盟”和“卡赫运动”为非法组织。参阅许利平主编《亚洲极端势力》，社科文献出版社2007年第1版以及 Michael Prior, “The State of Israel & Far-Right Zionism”, *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999, pp. 81—98.

③ Menachem Friedman, “Haredi Violence in Contemporary Israeli Society”, *Jews & Violence, Image, Ideologies, Realities*, ed. Peter Y. Medding, Oxford University Press, 2002, pp. 186—197.

平”的领土妥协[①]。

不管怎么说，就以色列建国后犹太复国主义事业的历史性特征而言，无论以上各方在具体分析上持有多少不同看法，对于以“信仰者集团”为代表的新犹太复国主义运动而言，它与传统世俗民族主义取向的政治犹太复国主义相比，至少在实践性层面具有以下显著区别：

新犹太复国主义运动的文化特质及意义

“其一，新犹太复国主义以一种占据核心位置并依赖弥赛亚结局的宗教维度，取代了犹太教有预备的世俗主义及其同宗教实践的分离。其二，它既没有现实主义，也没有教条主义，去阻止犹太复国主义变为狂热。最后，新犹太复国主义不再寻求在一种独特类型的事业与一种普世渴望之间维持平衡。民族情感变成纯粹的民族主义，如果不是种族中心主义的话。”[②]

换一个角度，在涉及以色列国的犹太复国主义立场问题上，从新犹太复国主义与后犹太复国主义之间的比较而言，在很大意义上，所谓的“新犹太复国主义强调犹太复国民族主义的弥赛亚式的个殊主义维度，而后犹太复国主义则强调其（正在进行中的）正常化的、普世主义的维度。”[③] 实质上，就当代以色列国的犹太复国主义发展方向而言，这样的文化异质性差异仍旧是两种不同文化模式，“宗教的”与“世俗的”或“传统的”与“现代的”，在犹太文化认同或同一性问题上的冲突延续。

---

① 例如，在宗教右翼眼中，拉宾推动和平进程无疑威胁到犹太人的生存，西岸两位著名拉比直接对其犹太资格提出宗教合法性质疑。拉宾总理不仅在以色列的宗教犹太复国主义者眼里是一位放弃以色列神圣土地的“叛徒”，而且在北美大陆同样受到正统派人士的指责和威胁，布鲁克林的亚伯拉罕·赫克特（Abraham Hecht）拉比公开强调，犹太人的土地一寸都不应当舍弃，任何这样做的犹太领导人都应被处死。（Michael Prior，*Zionism & the State of Israel*：*A Moral Inquiry*，Routledge，London & New York，1999，p. 69.）

② ［以］埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版，第 292 页。

③ Steve Chan，Anita Shapira & Derek Jonathan，*Israeli Historical Revisionism*：*From Left to Right*，Routledge，2002，pp. 57—58，转引自 http：//en. wikipedia. org/wiki/Kumah。关于“新犹太复国主义”运动与所谓“后犹太复国主义”运动在各种具体的价值、立场及目标等方面的不同对比，同样参阅 http：//en. wikipedia. org/wiki/Kumah。

结　语

一

正如我们在一开始所说的那样，历史上犹太教相关现代犹太复国主义运动的宗教思想背景千差万别，由此相应而生的立场与变化也是形态各异、变幻多样，任何不同的研究选项及观察视角都可能带来不一样的看法与结果。至于期望一种在广度、深度、甚至视角上面面俱到，或者说某种完全意义上的宏大叙述或概括等等，就常识而言，亦只能是一种匪夷所思、不切实际的臆想。

问题的复杂性与研究的有限性

就我们已结束的非常有限的探讨而言，各种或多少不同、或似乎相似的立场、主张、观点、思想，特别是其后不同的宗教、历史或思想性的背景因素令人目不暇接，相关这些因素的思想性考察也往往不仅仅只是令人流连忘返，而是成为某种意义上的观察性挑战。所以，考虑到这些情况，重新梳理一下我们曾经探讨过的问题以及其背后的研究思路，或许在结束的时候多少有所裨益。

我们首先回顾了近代之前犹太宗教中的“犹太复国主义”思想资源。当然，这只是一种方法论意义上的类比而已。显而易见的是，历史上的犹太教弥赛亚信仰主义与现代犹太复国主义相比，既有相同或相近之处，也有多少、甚至完全不同的地

历史上的犹太复国主义资源

方。但无论如何，这种文化上的渊源性关联却是无可否认的，否则也就无所谓犹太民族或文化之类的说法[①]。在考察了历史上犹太人渴望“回归锡安”及弥赛亚拯救的背景及内涵变迁后，我们着重分析了喀巴拉或犹太教神秘主义对犹太弥赛亚信仰主义的历史性影响，其中最重要的是相关弥赛亚拯救方向的内外转化问题及其文化和历史意义。在此之外，我们也回顾并分析了传统犹太教中禁止犹太人立即寻求现世物质性自我拯救的三条“誓约”或“禁令”。

在开始研究东欧犹太人的犹太复国主义立场之前，我们先介绍了现代犹太民族主义思想在东欧犹太人中产生的历史及文化背景。简单地说，在犹太人获得所谓“解放”和“启蒙”的时代，摆在欧洲犹太人面前的其实有两种完全不同的命运选择，然而由于东欧社团内部的结构性影响以及外部反犹主义等因素的制约，东欧的犹太宗教精英最早表达了他们的犹太民族主义愿望。这里需要再次一提的是，正如“哈斯卡拉”是一种完全“阿什肯纳兹式”的思想运动，现代犹太复国主义运动在其现代思想性上也完全一致。所以，就我们所研究的话题而言，除了北美和以色列之外，欧洲阿什肯纳兹犹太人的思想立场也同样成为主要的研究对象。其中，东欧犹太人由于同时包含了历史上犹太教最主要的哈西德社团，自然又成为研究的重中之重。

现代民族主义部分及东欧的重要性

关于东欧犹太人的思想性立场研究，主要是从两个大的研究线索展开。其一，是东欧犹太人相关现代犹太复国主义问题的思想性或观念性研究主线。为了方便清晰地展示这一宗教思想性历史脉络，在“宗教与犹太民族主义”的主题之下，我们

① 正如厄内斯特·盖尔纳在其著作《民族与民族主义》中所言，“是民族主义造就了民族，而不是相反。人们公认，民族主义利用了事先业已存在的、历史上继承下来的多种文化或者文化遗产，尽管这种利用是秘密的，并且往往把这些文化大加改头换面。已经死亡的语言可以复活，传统可以创造，相当虚构化的质朴和纯洁可以恢复。”（［英］厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社 2002 年版，第 73 页）

用三章的篇幅详细讨论了不同个人或群体在犹太复国主义具体的思想性或方向性问题上的不同看法与争论，这些思想性分歧具体涉及：犹太人的救赎或拯救方向，犹太身份的认同标准，以及犹太文化的终极价值归宿问题。

东欧研究两大线索之一

在第一个问题，即现代犹太拯救的内外方向选择问题上，首先介绍了两位宗教民族主义先驱，卡利舍尔和阿尔卡莱拉比，对传统宗教中消极救赎资源的否定、变通以及积极的救世主义改造。随后，我们看到了马克斯·诺尔道、利林布鲁姆等人对所谓“犹太解放”、犹太人的“病态爱国主义”以及种族反犹主义等现象的猛烈批判和剖析。在此基础上，这部分犹太知识精英和莫希列维等宗教人士一样殊途同归，主张一种彻底的救赎行动主义自我拯救之路。最终，通过库克拉比充满喀巴拉气息的“救赎过程神学”，世俗民族主义者的现实物质性努力被完美地纳入传统宗教的“神性救赎”计划之中。

犹太拯救的方向性选择

在关于犹太身份或同一性认同的标准性问题上，我们在引入克拉茨金的世俗“民族主义新标准”之际，也同时探讨了皮内斯对犹太宗教作为现时代民族性身份认同标准的极力坚持。在考察这两种截然不同的认同标准之后，我们就会发现，阿哈德·哈姆所谓“文化的”或“精神的”犹太复国主义说法，无论其抽象的概念及表述如何语焉不详，甚至因而多少显得令人费解，其根本性主张的实质还是在于担心在新的时代，犹太文化将以何种同一性基础或文化存在方式延续下去。其中，民族性身份认同标准的转换和建构问题是最为重要的事项，这也为以色列建国后的历史事实所证明。

犹太身份的认同标准

较之前两个主要问题，犹太文化的终极价值归宿问题，即犹太普世主义与世俗主义和现代民族主义之间的价值冲突，无疑应是贯穿这一研究的最重要话题，这在我们全部的思想性追踪过程中虽然或多或少，或隐或现，却一直无所不在。也正是因为这一研究选题的重点更在于思想性内涵，在这一部分，我

终极性价值归宿

们简单介绍了两位现代犹太哲学家赫尔曼·科恩和弗兰茨·罗森茨维格的道德普世主义民族观，转而着重诠释了马丁·布伯的宗教存在主义哲学，特别是其中所蕴涵的喀巴拉神秘主义认知理路及其存在价值。进而以此为根本，探析了其所谓“以色列精神”或“希伯来人文主义”等概念中所隐含的普世民族主义复国立场。

东欧研究线索之二

东欧部分犹太思想研究的第二条主线围绕不同犹太群体对于现代犹太复国主义运动的具体立场取向展开。简单而言，这样的立场或态度取向亦无外乎反对、支持、否认或表面上不予关注的“超脱”立场。在这一部分，我们一方面具体追溯了所谓的“宗教犹太复国主义”立场，即关注那些虽然想法不同、但却实际性地参与到犹太复国主义政治实践中的犹太群体和组织。另一方面，我们也在相当程度上，详细分析了以东欧哈西德教派为主体的极端正统派犹太人的各种具体立场、看法和诠释方式。其中，特别关注了哈巴德教派在20世纪以来的立场变迁，尤其是后期延续至90年代的哈巴德式弥赛亚复兴运动。

宗教犹太复国主义

在《宗教犹太复国主义》一章中，我们首先叙述并分析了自“热爱圣山运动”以来在巴勒斯坦移民重建过程中，宗教复国主义者与世俗复国主义者及当地宗教传统主义者之间的立场异同和背景因素，随后考察了宗教犹太复国主义组织“米斯拉希”和正教党在历史上从反对、否认到支持的立场变迁。其间，在重点阐释、分析“米斯拉希”早期领导人雷恩斯“不承认主义”的同时，目的更在于展示该组织在犹太复国主义运动策略上的功利主义妥协，以及正教党在二战前后从坚决反对到积极行动主义支持的显著变化。

在极端正统派部分，我们最先介绍的东欧哈西德派反对立场包括：哈巴德派施内尔索恩对“不可强迫提前救赎”的喀巴拉神秘诠释，蒙卡克哈西德派沙皮拉拉比的“圣地妖魔化”神学，以及萨特马尔哈西德派泰特尔鲍姆和他的耶城支持者马戈

利斯的自我隔离主义主张。在简单概述了部分哈西德教派和立陶宛耶希瓦宗教学者的立场松动之后，我们详尽阐释了现代哈巴德运动颇具传统颠覆性的哈西德神秘主义宗教哲学和教义发展。以此为出发点，一步步追溯了当代哈巴德弥赛亚运动在历史上的疯狂体验，并揭示了这种“当下救赎”冲动在信仰和现实存在意义上的价值及其危险性。

极端正统派

现在，让我们把目光从东欧这一区域转向整个欧洲范围。在这里，除了传统意义上生活在地中海沿岸地区的西葡裔的塞法迪犹太人之外，今天我们在政治地理意义上所说的西欧也同样生活着许多犹太人，历史上，赫茨尔就是在奥地利的维也纳最终完成了他的政治犹太复国主义思想建构。无疑，历史上居住在今天西欧地区的犹太社团也是我们所期望的研究对象中不可或缺的一部分。

在西欧犹太人这部分，我们首先分析了东西欧犹太人之间的内外环境差异，以及由此而及的西欧犹太人的强烈同化欲望、信仰危机和宗教改革运动。我们期望以此说明，对于历史上这部分犹太群体而言，他们的自觉同化之路确实已经走得很远，如果不是后来历史的残酷戏弄，犹太问题的消失至少在西欧也可能是一种相当概率的历史现象。实际上，也只有在此基础上，今天的我们才能够理解德奥英等国犹太人历史上的犹太复国主义立场，重要的是，这些立场曾经并非今天看起来的那么匪夷所思。简单来说，对于这几个国家的犹太人而言，不论其自由派或正统派的身份背景或宗教理由如何不同，这部分犹太人在拒绝和反对犹太复国主义可能带来的危害性这一立场上大同小异。理由很简单，他们业已普遍热爱或渴望事实上的彻底同化，更不需要一个“祖国”之外的犹太民族国家。本质上，这部分犹太人在现世生活中完全是彻底功利的机会主义者，因而他们最终又转而改弦更张，采取某种同意或支持犹太复国主义的立场，也是再自然不过的事情。

西欧犹太人

在欧洲之外，美国犹太人对于犹太复国主义运动的成功而言，至少从物质意义来说，显然是不言而喻、甚至不可或缺的。这一部分中，我们首先分析了美国犹太人在宗教思想的渊源性和犹太复国主义心态上同欧洲、特别是西欧犹太人的相近之处。其后，在分析造成这一现象的背景因素时，我们指出：在美国犹太人的犹太复国主义立场变迁中，“美国主义”和两个不同文化中心间的冲突始终是其最主要的文化议题，这一内在矛盾性伴随着美国犹太人自身社会文化境遇的变迁，以及外部犹太复国主义事业的发展而相应变化。

在具体立场的不同历史发展问题上，我们叙述和分析了美国犹太教改革派多少近乎180度的立场变迁及其后可以想象的社会历史因素。随后，我们也分析了美国正统派犹太人关于犹太复国主义的正反两种立场，以及其后反对声浪日趋式微的社会学原因。在此基础上，特别介绍了美国现代正统派在犹太“使命”及“契约”等传统话题上的革命性突破及其文化意义。对于美国犹太教中最坚定的犹太复国主义支持力量，我们在阐释保守派运动成功融合犹太复国主义与“美国主义”的同时，也追溯了其早期中间主义理论路线的影响，以及谢希特和弗里德兰德等人在其间的重要历史作用。在讨论战后美国保守派与以色列之间的文化隔阂、立场变迁及其思想性意义之后，我们相应介绍了卡普兰的犹太教重建主义运动的宗教神学基础。由此，进而分析了其所提倡的“犹太教文明论”的定义、内涵及实质性目标，指出在宗教与犹太复国主义关系史上，卡普兰的所谓“新的跨国家”犹太认同“契约”及其背后的一系列理论性创造，都只是老问题在新时代的继续显现而已。

美国犹太人

在最后一部分，对于后犹太复国主义时期新的以色列国家中所存在的问题，我们除了概述问题的现状、复杂性及一系列新情况之外，还特别探讨了多元文化背景下不同犹太社团间共同的“民族性”意识建构问题。其后，在阐释建国后宗教传统

主义者立场变迁的基础上，我们介绍了建国后以色列国家的政教关系状况，并在略及后犹太复国主义与新犹太复国主义的背景下，具体讨论和分析了小库克拉比的“宗教救赎渐进理论”以及“信仰者集团”的犹太复国主义立场与现实影响。

现代以色列

二

从犹太教对现代犹太复国主义运动的宗教思想和立场回应上，在所谓的方法论意义上，从最基础的出发点而言，我们可以清晰地感受到，宗教作为人类文明发展过程中一种主导性的初始文化形式，在文化的养成和发展过程中，渗透到历史与社会生活中的方方面面，并对文明的形成与发展起到一种独特的规范与整合功用。宗教在文化意义上的这种规范性整合特征，由于其在认识论及方法论表现上的特殊性，往往表现出不同于其他文化形式的一系列独特特征。相关宗教的这一文化哲学诠释或理解，以及在此基础上的一系列延伸和展开，我们已在前述研究里不同的宗教、历史和思想性分析中，以不同的形式作了诸多的梳理和辨析。

举例来说，就传统犹太宗教作为一种规范整合性力量的表现而言，其在不同对象和环境中的具体历史性整合过程则不尽相同。在这一方面，我们在东西欧犹太人之间，欧美犹太人之间，以及宗教犹太人与非宗教犹太人之间等许多情势下都做了充分的比较。

宗教的文化诠释理论与应用

在这一背景性的分析过程中，我们还注意到犹太文化在历史意义上所具有的内在整体性与外在多元性并存的特点，其中的根本原因在于犹太流散历史中与不同文明间在交往整合上的程度与差异有别。由此，近现代犹太教思想的危机反应态势也从本应属于历时态的文化演进形态，转而变成一种共时态的复杂并存关系。因而从另一个角度来看，在不同异文化环境中

"流散的"犹太思想，在文化适应性问题上就表现出不同程度的"滞差"①。

此外，在涉及犹太教作为一种独特文化形式的特征性分析方面，我们始终不厌其烦地指出，在这一宗教—文化体系艰难回应现代性挑战与机遇的历史过程中，传统资源中所蕴涵的内在张力一直是一笔必须直面的沉重历史遗产。对此，我们从诸如犹太救赎方向、同一性标准以及文化终极归宿等多领域，都予以了具体适当的梳理和剖析。

在这一探究过程中，我们发现，犹太民族主义在其文化体系中所占据的位置有一个自觉或不自觉的历史性转移过程。从历史上犹太人的悲惨命运和犹太教的几次重大转折中不难看到，这一漫长过程涵括了从古代以色列宗教中民族性与普世性的交融，到流散时代拉比犹太教中弥漫的普世性色彩，再到现代犹太复国主义运动对自身民族主义本位的复归。从宗教的文化维度理解，这一历程实质上只是具体历史，特别是早期民族命运，在宗教的文化整合意义上自觉与自在性特征的显著反映。

犹太民族主义的历史转换及实质

在所谓"犹太民族主义"的这一历史性转移过程中，一个非常重要的、也是我们在整个探究过程中一直无暇展开讨论的基本性常识在于：这一所谓的"犹太民族主义"在近代之前与近现代以来，其具体内涵实质上有着相当大的区别②。简单地说，犹太人的所谓"民族"乃至其"主义"，在近代以前其实只是相关一种身份或同一性认同标准的修辞性说法而已。在人

① 这一情景决定了东欧犹太社会对现代犹太命运的巨大影响力。历史上，这一群体一方面为犹太复国主义运动造就了一批杰出的文化叛逆者；另一方面，也直接刺激了宗教传统主义者再次尝试宗教意义上各种不同的诠释和整合方式，因而既孕育了极端保守主义者绝不妥协的宗教激进主义立场，也为阿尔卡莱、卡利舍尔、库克等人乃至当代哈巴德运动不同程度的积极性文化融合提供了一定的外在动力。

② "民族"这一概念只是一个近代产物，体现了近代政治观念的发展。就近代以前的所谓"犹太民族"来说，实际所有的只是一个整体性的文化和历史认同意义上的"犹太人群体"。从根本上说，这一内涵辨析牵涉到不同文化形式和不同定义范畴在人类群体性身份认同或文化同一性问题上的历史性变迁。

类社会历史过程中，从以宗教即信仰者团体为基础的传统认同标准，到现代民族主义运动掀起的所谓“民族”性的认同标准，不同群体间的身份或同一性认同基础的文化内涵在特定的历史时空中实际常常是不尽相同的。[①] 而近代以来的所谓“民族主义”认同标准也是一种时代的产物，这种“民族主义”诉求本身也并非像它自身所宣称的那样。[②]

正如现代民族主义只是人类社会发展过程中特定时代的产物，我们一直孜孜不倦地加以探究的所谓“犹太民族主义”问题，从问题的根本对象上来说，是关于历史上犹太人之间在其身份或同一性认同标准上的内涵变迁。毫无疑问，历史上这一宗教群体的认同基础在散居生活中经历了莫大的考验，犹太人曾经有可能被同化，诚实地说，事实上部分已经在很大程度上被同化。所以，从文化角度来说，对于传统犹太宗教与现代犹太复国主义运动之间的关系而言，究竟以一种什么样的文化范畴或内涵，作为后犹太复国主义时代犹太人的最终认同标准，才是最为根本的问题。

在现实世界的民族主义转换变迁中，所谓的“宗教普世主义”倾向往往体现了特定宗教在历史生发过程中的不同际遇。历史上在相当漫长的一段时间里，不同地域犹太群体的犹太生活具有显著的流散性或散居特征，在具体的文化形态或意识上，如前所述，也表现出某种整体性与多元性的对立统一。受

① 虽然“民族主义往往把自己当成一种明显的、不言自明的原则……而事实上，它之所以有道理，使人不得不接受，是因为一些非常特殊的背景，现在这些背景还存在，而对于人类和历史相当大的部分来说，它是不存在的”。从这一理论的逻辑前提来说，“民族主义，即把相同的文化单位，当成政治生活的基础，……它既不存在于事物的本质里，又不存在于人心里，也不存在于整个社会生活的前提条件里，那种认为它以这些方式存在的论点，是一种谬论，民族主义学说已经说明，这种谬论是不言而喻的。但是，民族主义作为一种现象，而不是作为民族主义者提出的学说，是在某些社会条件中固有的：那些条件碰巧与我们这个时代的条件相同”。惟其如此，“任何人几乎在任何时间，都可以创造出一种民族主义思想来，这也就是为什么民族主义可以声称，民族主义不论何时都是自然产生的部分原因所在。”（同上书，第 163—165 页）

② 实质上，“民族”这个认同范畴只是一种文化意义上次生的现代概念，正如前面我们所提到的，“是民族主义造就了民族，而不是相反。”（同上书，第 73 页）

此影响，犹太传统主义者力图在宗教救赎意义上坚持理想化的普世主义民族定位。出于同样的道理，源于近代以来历史境遇的剧烈变迁，现代世俗民族主义者则力图从传统资源中不断发掘，以期借助新的资源或新的诠释，支持现世自我解放意义上的现代民族主义定位。

犹太普世主义与两个世界间的绳索

在这一不懈的努力过程中，套用布伯的譬喻来说，虔诚的犹太普世主义者实际上置身于宗教的"信仰世界"与现世的"生活世界"这两座悬崖间紧绷的绳索之上。原因在于，虽然在社会学和文化学意义上，我们认可宗教这一人类社会中的文化历史现象，可以具体理解为一个由"个体的信仰"与"累积的传统"叠加而成的文化系统。[①] 然而，如前所述，就真实意义上的终极存在而言，所谓"神圣"与"世俗"之间的划分不过是人类有限经验中的一种假象，只是存在视域上的一种"外在"状态，而"一个彻底的世俗化的世界，一个完全地'去圣化'了的宇宙，是人类精神发展历程中的一个最新发现。"[②] 在此意义上，"文明"本身不过是相对存在的某种"异化"。[③] 惟其如此，犹太民族中的宗教普世主义者坚信，犹太人必定是永久的流浪者，"因为以色列王国不属于这个世界"。[④] 换句话说，"犹太人在空间没有根，他们的根在时间之中；他们的土壤由20个世纪的传统所构成。他们之不同于地球上所有的民族在于他们的祖国是历史本身。"[⑤] 就纯粹的存在意义而言，犹太人在

---

① 参阅［加］威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯《宗教的意义与终结》，董江阳译，中国人民大学出版社2005年版。

② ［罗］米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，序言，华夏出版社2002年版，第4页。

③ 在此意义上，一个常识性的看法即在于：诸如社会学、现象学、文化学、人类学等相关宗教现象的学术研究方法，其所触及的终究只是宗教关于存在本身的外在层面，而作为宗教—文化体系核质的信仰本身，则并非有限意义上的学术研究所能奢望或企及的。

④ 米·格申森：《犹太民族的命运》（法译本），巴黎1946年版。转引自［英］沃尔特·拉克《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店1992年版，第493—494页。

⑤ Salvador de Madariaga, "Essays with a Purpose", Hollis & carter, London, 1954, p. 135, cited by Martin Sicker, *Judaism, Nationalism & the Land of Israel*, Westview Press, Oxford, 1992, p. 144.

宗教、历史和文化上的独特性及其历史贡献亦在于此。

或许正是由于太多地执著于他们与上帝之间的这一“契约”，在现实世界的民族主义问题上，个别犹太思想家的看法往往显得缺乏远见，甚至可以说匪夷所思。问题的根结在于：这部分学者虽然并非都是彻底信仰意义上的虔诚者，但在“信仰世界”与“生活世界”之间，他们都乐于站在上帝的位置上融摄一切。然而麻烦却在于，学者虽然可以站在上帝的位置去思考，但却不能站在上帝的位置上染指人间事物，在历史的“生活世界”中，这类僭越实践的后果大抵只能是灾难性的。[①] 换言之，承认自然状态中存在的有限性与对无限的追求本身并不必然相斥，问题在于：如果此在真的能够超越其作为存在者的局限性，甚至超越于存在之外，那么上帝的显现或踪迹都将变得失去意义，其结果只能是上帝的隐遁，而救赎亦将遥遥无期。[②]

不管怎么说，“事实上，直到以色列建国后的今天为止，犹太复国主义事业既未失败，也谈不上成功……犹太人在世界上的地位仍然很独特，断言犹太复国主义成为历史无疑多少显得教条主义。”[③] 从另一个角度来看，“犹太人与世界至今仍未真正整合，犹太复国主义作为一次运动的成功也并未被普遍无疑地接受。”[④] 就历史而言，当代犹太复国主义事业是否真的已经到了应当“翻开新的一页的时候”，依然是一个难以言说的话题。

大致可以确信的是，在可以预见的未来，对于犹太文化可能发生的内在整合前景来说，这一现代世俗主义运动将继续在诸多领域中发挥其不容忽视的影响。由此衍生的所有这些潜在

① 造成这种灾难性结局的所谓情怀或底蕴又多少与20世纪中的一些理想主义意愿相类似。

② 同样，当代犹太哲学家关于文化间多元性的对话建构意向也存在着类似的问题。

③ Arthur Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982, p. 17.

④ Ibid., p. 20.

的问题及其可能的意义，实际上都已蕴藏在当代以色列国家的犹太生活之中。与之相比，在以“美国主义”为标志的犹太群体那里，在已经过去的历史，抑或可以预见的未来，无论以何种面目出现的文化取向与立场，或以何种形式展开的变通诠释，问题的根本依然在于文化上的角色困境。就世界上这一最重要的犹太群体而言，“犹太人”抑或“犹太性”这一文化标记终究是其灵魂深处抹不去的永恒印记。

犹太复国主义前景

无论现实“生活世界”中的历史何去何从，正如在传统宗教的犹太复国主义理论回应中，传统资源的诠释性取向本身可以是多元的和不确定的[①]，在有限的、历史的“生活世界”里，一切存在的价值或意义都是未来所赋予的。由此，对于包括犹太教在内的不同文明的现代性转换而言，问题的关键在于：对于特定文化体系的发展而言，不同文化体系在认知与创造模式上的异质性差异，无疑对其文化后续发展中的外延性表现层面具有本原性的价值终极意义。区别只是因各自历史轨迹的不同，其轻重缓急有所差异。而最终变化的结果或程度如何，依然取决于未来时空中新的历史机遇对其文化异质性基因的整合历程。从哲学上讲，这一过程或结果只能是一种偶然性事件。[②]

未来与思考

回顾犹太民族在历史世界中的艰难轨迹，在经验意义上，重要的不仅在于是否曾经或者能够对于人类文明贡献出什么，更要有存在意义和历史方向上的自觉与勇气。在文明的现代性转换问题上，犹太民族的这一段历史轨迹无疑具有一定的借鉴意义，但其中更为重要的启示在于：从相关存在本身的精神意义上说，在一个彻底“去圣化”的时代或民族精神中，绝不可能获得真正的人的尊严与意义。

---

① 例如，喀巴拉神秘象征主义范式也同样可为态度截然对立的思想立场所采用。

② 参阅刘精忠《伊斯兰人权观与世俗化略论》，《西亚非洲》2003年第1期。

参考文献

中文文献：

周燮藩主编：《犹太教小辞典》，上海辞书出版社 2004 年版。

徐新、凌继尧主编：《犹太百科全书》，上海人民出版社 1993 年版。

[英] 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方等译，三联书店上海分店 1992 年版。

[美] 罗伯特·M. 塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行等译，三联书店上海分店 1994 年版。

[美] 凯马尔·H. 卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思想》，陈和丰等译，中国社会科学出版社 1992 年版。

[美] 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，傅有德等译，山东大学出版社 1996 年版。

[以] 埃利·巴尔纳维主编：《世界犹太人历史：从〈创世记〉到二十一世纪》，刘精忠等译，中国人民大学出版社 2007 年版。

[以] 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，中国社会科学出版社 1986 年版。

[英] 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武等译，山东大学出版社 1997 年版。

[英] 诺亚·卢卡斯：《以色列现代史》，杜先菊译，商务印书馆 1997 年版。

[以] 哈伊姆·格瓦蒂：《以色列移民与开发百年史》，何大明译，中国社

会科学出版社 1996 年版。

阎瑞松主编:《以色列政治》,西北大学出版社 1995 年版。

[法] 舒拉基:《犹太教史》,吴模信译,商务印书馆 2001 年版。

[英] 诺曼·所罗门:《犹太教》,赵晓燕译,辽宁教育出版社 1998 年版。

黄陵渝:《当代犹太教》,东方出版社 2004 年版。

黄陵渝:《犹太教学》,当代世界出版社 2000 年版。

潘光等:《犹太文明》,中国社会科学出版社 1999 年版。

徐新:《反犹主义解析》,上海三联书店 1996 年版。

张倩红:《困顿与再生——犹太文化的现代化》,江苏人民出版社 2003 年版。

[德] 格舍姆·G. 索伦:《犹太教神秘主义主流》,涂笑非译,四川人民出版社 2000 年版。

[美] 摩迪凯·开普兰:《犹太教:一种文明》,黄福武等译,山东大学出版社 2002 年版。

[美] 亚伯拉罕·海舍尔:《觅人的上帝》,郭鹏等译,山东大学出版社 2003 年版。

[德] 利奥·拜克:《犹太教的本质》,傅有德等译,山东大学出版社 2002 年版。

[挪威] 托利弗·伯曼:《希伯来与希腊思想比较》,吴勇立译,上海书店出版社 2007 年版。

傅有德等:《犹太哲学史》(上下册),中国人民大学出版社 2008 年版。

傅有德等:《现代犹太哲学》,人民出版社 1999 年版。

[美] 丹尼尔·H. 弗兰克、奥利弗·利曼主编:《中世纪犹太哲学》(影印本),生活·读书·新知三联书店 2006 年版。

[德] 马丁·布伯:《我与你》,陈维纲译,生活·读书·新知三联书店 1986 年版。

[德] 马丁·布伯:《论犹太教》,刘杰等译,山东大学出版社 2002 年版。

[奥地利] 西奥多·赫茨尔:《犹太国》,肖宪译,商务印书馆 1993 年版。

摩西·迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,山东大学出版社 2000 年第

2 版。

［美］亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社 1998 年版。

［美］高乔克：《理性之光》，徐新等译，内蒙古人民出版社 1999 年版。

［美］西奥多·加斯特译：《死海古卷》，商务印书馆 1995 年版。

张久宣译：《圣经后典》，商务印书馆 1987 年版。

［法］埃马纽埃尔·勒维纳斯：《上帝、死亡和时间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。

［法］埃马纽埃尔·勒维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社 2006 年版。

［法］埃马纽埃尔·勒维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，商务印书馆 2002 年版。

［英］柯林·戴维斯：《列维纳斯》，李瑞华译，江苏人民出版社 2006 年版。

孙向晨：《面对他者：莱维纳斯哲学思想研究》，上海三联书店 2008 年版。

［德］卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零等译，生活·读书·新知三联书店 2002 年版。

万俊人：《现代性的伦理话语》，黑龙江人民出版社 2002 年版。

万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆 2001 年版。

［以］S. N. 艾森斯塔特：《反思现代性》，旷新年等译，生活·读书·新知三联书店 2006 年版。

［英］安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。

［法］米歇尔·莱马里、让·弗朗索瓦·西里内利主编：《西方当代知识分子史》，顾元芬译，江苏教育出版社 2007 年版。

［美］卡尔·博格斯：《知识分子与现代性的危机》，李俊等译，江苏人民出版社 2006 年版。

［美］拉塞尔·雅各比：《最后的知识分子》，洪洁译，江苏人民出版社 2006 年版。

[法] 吉尔·德拉诺瓦：《民族与民族主义》，郑文彬等译，生活·读书·新知三联书店 2005 年版。

[英] 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社 2002 年版。

[英] 埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海人民出版社 2006 年版。

[美] 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海人民出版社 2005 年版。

[英] 厄内斯特·盖尔纳：《民族主义与知识分子》，韩红译，中央编译出版社 2002 年版。

[美] 海斯：《现代民族主义演进史》，帕米尔等译，华东师范大学出版社 2005 年版。

[英] 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，上海人民出版社 2006 年版。

[以] 塔米尔：《自由主义的民族主义》，陶东风译，上海译文出版社 2005 年版。

[英] 安东尼·吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽等译，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。

[美] 马克·里拉等编：《以赛亚·伯林的遗产》，刘擎等译，新星出版社 2006 年版。

[德] 汉娜·鄂兰：《极权主义的起源》，林骧华译，台北时报文化出版公司 1995 年版。

[美] 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海人民出版社 1999 年版。

[美] 鲁思·本尼迪克特：《文化模式》，张燕等译，浙江人民出版社 1987 年版。

[美] 理查德·沃林：《文化批评的观念》，张国清译，商务印书馆 2001 年版。

[德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版。

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆 2002 年版。

夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社 1997 年版。

衣俊卿：《文化哲学》，云南人民出版社 2001 年版。

彭树智：《文明交往论》，陕西人民出版社 2002 年版。

[法] E. 迪尔凯姆：《社会学方法的准则》，狄玉明译，商务印书馆 1995 年版。

[德] 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，杨富斌译，华夏出版社 1999 年版。

[德] 恩斯特·卡西尔：《人文科学的逻辑》，沉晖等译，中国人民大学出版社 2004 年版。

[德] 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》（第一、二卷），王佩莉译，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。

[英] 阿诺尔德·汤因比：《历史研究》，曹未风等译，上海人民出版社 1997 年版。

[美] 米尔恰·伊利亚德：《宗教思想史》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社 2004 年版。

刘小枫主编：《20 世纪西方宗教哲学文选》，杨德友等译，上海三联书店 1991 年版。

[英] 约翰·麦奎利：《20 世纪宗教思潮》，何菠莎等译，宗教文化出版社 2006 年版。

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯：《宗教的意义与终结》，董江阳译，中国人民大学出版社 2005 年版。

[美] 麦克·彼得森：《理性与宗教信念——宗教哲学导论》，孙毅等译，中国人民大学出版社 2005 年版。

[意] 罗伯特·希普里阿尼：《宗教社会学史》，高师宁中译，中国人民大学出版社 2005 年版。

[英] 费奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽等译，中国人民大学出版社 2004 年版。

[法] 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出

版社 1999 年版。

吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社 1998 年版。

张志刚:《宗教文化学导论》,东方出版社 1996 年版。

[德] 鲁道夫·奥托:《论神圣》,成穷等译,四川人民出版社 1995 年版。

[罗] 米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》,王建光译,华夏出版社 2002 年版。

[波兰] 柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝》,杨德友译,生活·读书·新知三联书店 1997 年版。

[美] W. E. 佩顿:《阐释神圣:多角度的宗教研究》,许泽民译,贵州人民出版社 2006 年版。

[德] 于尔根·莫尔特曼:《来临中的上帝:基督教的终末论》,曾念粤译,上海三联书店 2006 年版。

[俄] 别尔嘉耶夫:《末世论形而上学》,张百春译,中国城市出版社 2003 年版。

王晓朝、杨熙楠主编:《现代性与末世论》,广西师范大学出版社 2006 年版。

[德] 恩斯特·图根德哈特:《自我中心性与神秘主义:一项人类学研究》,郑辟瑞译,上海译文出版社 2007 年版。

[法] 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版。

[罗] 米尔希·埃利亚德:《神秘主义、巫术与文化风尚》,宋立道等译,光明日报出版社 1990 年版。

[美] 小约翰·B. 科布、大卫·R. 格里芬:《过程神学》,曲跃厚译,中央编译出版社 1999 年版。

外文文献:

Abramov, S. Zalman, *Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State*, Associated University Presses, Inc., Jerusalem & New York, 1976.

Agus, Jacob B., *The Evolution of Jewish Thought*, Arno Press, 1973.

Alexander, Ari. , *The Jews of Baghdad & Zionism in* 1920—1948, University of Oxford, 2004.

Almog, Shmuel. , ed. , *Zionism & Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998.

Almond, Philip C. , *Mystical Experience & Religious* Doctrine, Mouton, 1982.

Alpert, Rebecca T. , etc. , *Exploring Judaism*, The Reconstructionist Press, Wyncote, Pennsylvania, 1988.

Altershuler, David. , *The Bar Kokhba Syndrome*, Rossel Books, New York, 1983.

Arendt, Hannah. , *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2003.

Armstrong, Karen. , *A History of God*, Ballantine Books, 1994.

Arthur, Green. , *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, Routledge & Kegan Paul, London, 1987.

Arthur, Green. , *Jewish Spirituality: From the 16th -Century Revival to the Present*, Routledge & Kegan Paul, London, 1987.

Avineri, Shlomo. , *The Making of Modern Zionism*, Basic Books Inc. , New York, 1981.

Avruch, Kevin. & Zenner, Walter P. , ed. , *Critical Essays on Israeli Society, Religion, & Government*, State Univ. of New York Press, 1997.

Barnard, G. Willian. , *Exploring Unseen Worlds*, State University of New York Press, 1997.

Beller, Steven. , *Vienna & Its Jews: The Tragedy of Success*: 1880—1980s, Cambridge, 1988.

Berkovits, Eliezer. , *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, Ktav Publishing House, New York, 1974.

Bokerwitz, Michael. , *Western Jewry & the Zionist Project*, 1914—1933, Cambridge University Press, New York, 1997.

Berkowitz, Michael. , *Zionist Culture & West European Jewry before the First World War*, Cambridge University Press, 1993.

Bergo, Bettina. , *Levinas between Ethics & Politics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston & London, 1999.

Biemann, Asher D. , ed. , *The Martin Buber Reader: Essential Writings*, Palgrave Macmillan, 2002.

Blau, Joseph L. , *Judaism in America*, University of Chicago Press, 1976.

Borowitz, Eugene B. , *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*, Behrman House, Inc. , New York, 1983.

Bregman, Lucy. , *Death & Dying, Spirituality, & Religions*, Peter Lang, 2003.

Breslauer, S. Daniel. , *Toward a Jewish Morality*, Greenwood Press, 1998.

Brunner, Emil. , *Revelation & Reason*, translated by Olive Wyon, The Westminster Press, 1946.

Buber, Martin. , *Between Man & Man*, translated by Ronald Gregor Smith, Routledge, 2002.

Buber, Martin. , *I & Thou*, translated by Walter Kaufmann, T. & T. Clark, Edinburgh, 1970.

Buber, Martin. , *Ich und Du*, Verlag Lambert Schneider, 1977.

Buber, Martin. , *Israel & the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York, 1948.

Buber, Martin. , *Tales of Hasidism: The Early Masters*, translated by Olga Marx, Schocken Books, New York, 1947.

Buber, Martin. , *The Legend of the BAAL - SHEM*, translated from German by Maurice Friedman, Routledge, London & New York, 2002.

Buber, Martin. , *The Origin and Meaning of Hasidism*, translated by Maurice Friedman, Horizon Press, New York, 1960.

Buber, Martin. , *The Way of Man: According to the Teachings of Hasidism*, Pendel Hill Publications, Wallingford, Pennsylvania, 2003.

Buber, Martin. , *Two Types of Faith*, translated from German by Norman p. Goldhawk, Collier Books, Macmillan, New York, 1951.

Buxbaum Shelley M. & Karesh, Sara E. , *Jewish Faith in America*, Facts on File, Inc. , 2003.

Caplan, Gerald. & Caplan, Ruth B. , *Arab & Jew in Jerusalem*, Harvard University Press, 1980.

Chazan, Robert. , *Medieval Stereotypes & Modern Antisemitism*, University of California Press, 1997.

Clack, Beverley. & Clack, Brian R. , *The Philosophy of Religion*, Polity Press & Blackwell Publishers, 1998.

Clarke, Samuel. , *A Demonstration of the Being & Attributes of God & Other Writings*, Cambridge University Press, 1998.

Cohen, Arthur A. & Mendes - Flohr, Paul. , ed. , *Contemporary Jewish Religious Thought*, Free Press, Collier & Macmillan, 1988.

Cohn - Sherbok, Dan. , *Modern Judaism*, Macmillan Press Ltd. , 1996.

Cohn - Sherbok, Dan. , ed. , *Problems in Contemporary Jewish Theology*, The Edwin Mellen Press, 1991.

Cohn - Sherbok, Dan. , ed. , *The Blackwell Dictionary of Judaica*, Blackwell Reference, 1992.

Craig, William Lane. , ed. , *Philosophy of Religion*, Rutgers University Press, 2002.

Cupitt, Don. , *Mysticism after Modernity*, Blackwell Publishers, 1998.

Dalin, David G. . , ed. , *American Jews & the Separationist Faith*, Ethics & Public Policy Center, 1993.

David, Biale. , *Gershom Scholem: Kabbalah & Counter - History*, Cambridge, 1982.

Davies, W. D. , *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkley, Los Angeles & London, 1982.

Davis, Moshe. , *Emergence of Conservative Judaism*, The Jewish Publi-

cation Society of American, Philadelphia, 1963.

D'Costa, Gavin. , *Theology & Religious Pluralism*, Blackwell, 1986.

Dean, James M. & Waterman, A. M. C. , *Religion & Economics: Normal Social Theory*, Klumer Academic Publishers, Massachusetts, US, 1999.

de Lange, Nichola. , ed. , *Hebrew Scholarship & the Medieval World*, Cambridge University Press, 2001.

Dowty, Alan. , *The Jewish State*, University of California Press, 1998.

Drury, Nevill. , ed. , *Dictionary of Mysticism & the Occult*, Harper & Row, Publishers, 1985.

Dubnow, Simon. , *Nationalism & History: Essays on Old & New Judaism*, ed. Koppel S. Pinson, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1958.

Elior, Rachel. , *The Mystical Origins of Hasidism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portl & Oregon, 2006.

Eloni, Yehuda. , *Zionismus in Deutschland, von der Anfangen bis* 1914, Bleicher Verlag, Gerlingen, 1987.

Erricker, Clive. & Erricker, Jane. , ed. , *Contemporary Spiritualities*, Continuum, 2001.

Fainberg, Sarah Marie. , ed. , *Road to Palestine: Zionist Movement in Lviv Region between the World Wars* (Primary Source Microfilm), Thomson Gale, USA, 2007.

Faivre, Antoine. , *Theosophy, Imagination, Tradition*, State University of New York Press, 2000.

Farber, Roberta Rosenberg & Waxman, Chaim I. , ed. , *Jews in America*, University Press of New England, 1999.

Farbridge, Maurice H. , *Studies in Biblical & Semitic Symbolism*, Routledge, 2001.

Fischel, Jack R. , *The Holocaust*, Greenwood Press, 1998.

Fischel, Jack. & Pinsker, Sanford. , ed. , *Jewish -American History & Culture*, Garl& Publishing, Inc. , 1992.

Flapan, Simha., *Zionism & the Palestinians*, Croom Helm, Barnes & Noble Books, 1979.

Fontana, David., *Psychology, Religion, & Spirituality*, BPS Blackwell, 2003.

Frank, Daniel H. & Leama, Oliver., ed., *Routledge History of World Philosophies vol. 2 History of Jewish Philosophy*, Routledge, 1997.

Frank, Daniel H., Oliver Leaman, & Charles H. Manekin, ed., *The Jewish Philosophy Reader*, Routledge, 2000.

Frankel, Glenn., *Beyond the Promised Land*, Touchstone, 1996.

Frankel, Jonathan., ed., *Jews & Messianism in the Modern Era: Metaphor & Meaning*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1991.

Frankel, Jonathan. & Zipperstein, Steven Z., ed., *Assimilation & Community: The Jews in 19th - Century Europe*, Cambridge University Press, New York, 1992.

Friedman, Maurice S., *Martin Buber*, Routledge, 2002.

Gartner, Lloyd P., *History of the Jews in Modern Times*, Oxford University Press, 2001.

Gellman, Ezra., ed., *Essays on the Thought & Philosophy of Rabbi Kook*, Fairleigh Dickinson University Press, 1991.

Gerner, Deborah J., *One Land, Two Peoples*, Westview Press, 1991.

Gittler, Joseph B., ed., *Jewish Life in the United States*, New York University Press, 1981.

Goldberg, Michael., *Why should Jews Survive?* Oxford University Press, 1995.

Goodman, Martin., *Jews in a Graeco - Roman World*, Clarendon Press & Oxford University Press, 1998.

Greenstone, Julius H., *The Messiah Idea in Jewish History*, The Jewish Publication Society of America, 1986.

Grundmann, Herbert., *Religious Movements in the Middle Ages*, Uni-

versity of Notre Dame Press, 1995.

Gurock, Jeffrey S. , ed. , *The History of Judaism in America*: (part I, II & III), Routledge, New York & London, 1998.

Hand, Sean. , ed. , *The Levinas Reader*, Blackwell, Oxford, UK & Cambridge, US, 1996.

Hallamish, Moshe. , *An Introduction to the Kabbalah*, State University of New York Press, 1999.

Hecht, N. S. , *An Introduction to the History & Sources of Jewish Law*, Clarenden Press, Oxford, US, 1996.

Hengel, Martin. , *Judaism & Hellenism*: Vol. I & II, SCM Press Ltd. , 1974.

Hertzberg, Arthur. , ed. , *The Zionist Idea: A Historical Analysis & Reader*, Macmillan Publishing Company, New York, 1982.

Hertzberg, Arthur. , Etc. , *Jews: Essence & Character of a People*, Harper Collins, New York, 1999.

Heschel, Abraham Joshua. , *Man is not Alone*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1977.

Hick, John. , *Philosophy of Religion*, Prentice - Hall, Inc. , 1973.

Horwitz, Rivka. , *Buber's Way to "I & Thou"*, Jewish Publication Society, 1988.

Hsia, R. Po - Chia. & Lehmann, Hartmut. , ed. , *In & Out of the Ghetto*, Cambridge University Press, 1995.

Idel, Moshe. , *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven & London, 1998.

Idel, Moshe. & McGinn, Bernard. , ed. , *Mystical Union in Judaism, Christianity, & Islam*, Continuum, 1996.

Ivry, Alfred L. , *Perspectives on Jewish Thought & Mysticism*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998.

Jacobs, Louis. , *The Jewish Religion*, Oxford University Press, 1995.

Jaffee, Martin S. , *Early Judaism*, Simon & Schuster, 1997.

Jamison, A. Leland. , ed. , *Tradition & Change in Jewish Experience*, Syracuse University Press, 1978.

Jones, Rufus M. , *Some Exponents of Mystical Religion*, Abingdon Press, 1930.

Kaganoff, Benzion C. , *A Dictionary of Jewish Names & Their History*, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Kaplan, Mordecai M. , *Judaism as a Civilization*, Schocken Books, New York, 1967.

Kaplan, Mordecai M. , *The Greater Judaism in the Making*, The Reconstructionist Press, New York, 1960.

Katz, Claire. & Trout, Lara. , ed. , *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge, London & New York, 2005.

Katz, Steven T. , Biderman, Scholomo. & Greenberg, Gershon. , ed. , *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during & after the Holocaust*, Oxford University Press, New York, 2007.

Kaplan, Dana Evan. , ed. , *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, Routledge, New York & London, 2001.

Kessler, Gary E. , Ed. , *Philosophy of Religion*, Wadsworth Pub. Co. , 1999.

Khouri, Fred J. , *The Arab - Israeli Dilemma*, Syracuse University Press, 1976.

Korn, Yitzhak. , *Jews at the Crossroads*, Cornwall Books, 1983.

Kreisel, Howard. , *Maimonides' Political Thought*, State University of New York Press, 1999.

Kressel, Getzel. , *Zionism*, Keter Publishing House Ltd. , 1973.

Laursen, John Christian. & Popkin, Richard H. , ed. , *Millenarianism & Messianism in Early Modern European Culture*, Vol. I to IV, Kluwer, 2001.

Leaman, Oliver. , *Evil & Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge

University Press, 1995.

Lederhendler, Eli., ed., *Who Owns Judaism? Public Religion & Private Faith in America & Israel*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2001.

Lepkin, Fred Lennis., *The British Labor Party & Zionism*: 1917—1947, Simon Fraser University, 1986.

Levinas, Emmanuel., *of God Who Comes to Mind*, Stanford University Press, California, 1986.

Levinas, Emmanuel., *Totality & Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston & London, 1979.

Leuba, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, K. Paul, Trench, & Trubner Co., 1929.

Lichtenstein, Tatjana., *Making Jews at Home: Jewish Nationalism in Bohemian Lands*, 1918—1938, University of Toronto, 2009.

Liebman, Charles. S. & Cohen, Steven M., *Two Worlds of Judaism*, Yale University Press, 1990.

Martin, Bernard., ed., *Movements & Issues in American Judaism: An Analysis & Sourcebook of Developments since* 1945, Greenwood Press, Westport, Connecticut & London, England, 1978.

McCagg, Jr., William O., *A History of Habsburg Jews* 1670—1918, Indiana University Press, 1989.

Medding, Peter Y., ed., *Jews & Violence, Image, Ideologies, Realities*, Oxford University Press, 2002.

Meyer, Michael A., *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1988.

Meyer, Michael., ed., *Ideas of Jewish History*, Wayne State University Press, Detroit, 1987.

Michael D., *Scholastic Magic: Ritual & Revelation in Early Jewish Thought & Mysticism*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

Minkin, Jacob S., *The Shaping of the Modern Mind: The Life & Thought of the Great Jewish Philosophers*, New York & London, 1963.

Nadell, Pamela S., *Conservative Judaism in America*, Greenwood Press, 1988.

Neher, Andrew., *The Psychology of Transcendence*, Prentice - Hall, Inc., 1980.

Neusner, Jacob. & Avery - Peck, Alan J., ed., *The Routledge Dictionary of Judaism*, Routledge, 2004.

Neusner, Jacob. & Chilton, Bruce., *The Intellectual Foundations of Christian & Jewish Discourse*, Routledge, 1997.

Neusner, Jacob., *The Mishnah*, Brill, 1999.

Neusner, Jacob., *The Four Stages of Rabbinic Judaism*, Routledge, 1999.

Neusner, Jacob., *Transformation of Judaism: From Religion to Philosophy*, University of Illinos Press, US, 1991.

Nichols, Aidan., *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge University Press, 1989.

Nordau, Max. & Gottheil, Gustav., *Zionism & Anti - Semitism*, Fox, Duffield & Company, New York, 1905.

Osterley, W. O. E., *The Jews & Judaism during the Greek Period*, The Macmillan Company, 1941.

Parrinder, Geoffrey., *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, 1976.

Patai, Raphael. & Goldsmith, Emanuel., ed., *Events & Movements in Modern Judaism*, Paragon House, New York, 1995.

Patai, Raphael., *The Jewish Mind*, Wayne State University Press, 1996.

Peperzak, Adriaan., *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993.

Phillips, D. Z. & Tessin, Timothy., ed., *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Palgrave, 2001.

Porter, Jack Nusan. , etc. , *Jewish Radicalism*, Grove Press, Inc. , New York, 1973.

Prior, Michael. , *Zionism & the State of Israel: A Moral Inquiry*, Routledge, London & New York, 1999.

Raider, Mark A. , etc, *Abba Hillel Silver & American Zionism*, Frank Cass Publishers, 1997.

Raider, Mark A. , *The Emergence of American Zionism*, New York University Press, 1998.

Ravitzky, Aviezer. , *Messianism, Zionism, & Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996.

Robertson, Ritchie. , *The "Jewish Question" in German Literature: 1749—1939*, Oxford University Press, 2001.

Roth, Norman. , ed. , *Medieval Jewish Civilization*, Routledge, 2002.

Samuelson, Norbert M. , *Judaism & the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press, 1994.

Sarna, Jonathan D. , *American Judais*m, Yale University Press, 2004.

Sawyer, Thomas E. , *The Jewish Minority in the Soviet Union*, Westview Press, 1979.

Scharf, Uwe Carsten. , *The Paradoxical Breakthrough of Revelation*, W. de Gruyter, New York, 1999.

Scholem, Gershom G. , *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books Press, 1946. Schwartz.

Seltzer, Robert M. , *Jewish People, Jewish Thought*, Macmillan Publishing Co. , Inc. , 1980.

Shapira, Anita, etc. , ed. , *Studies in Zionism*, Institute for Zionist Research Founded in Memory of Chaim Weizmann, 1983.

Sharo, Stephen. , *Messianism, Mysticism & Mystics*, The University of North Carolina Press, 1982.

Sherbok, Dan Cohn. , *Fifty Key Jewish Thinkers*, Routledge, London, 1997.

Sherman, Moshe D. , *Orthodox Judaism in America*, Greenwood Press, 1996.

Shokek, Shimon. , *Repentance in Jewish Ethics*, Philosophy & Mysticism, Edwin Mellen Press, 1995.

Sklare, Marshall. , ed. , *The Jewish Community in America*, Behrman House, 1974.

Sicker, Martin. , *Judaism, Nationalism, & the Land & of Israel*, Westview Press, 1992.

Silberstein, Laurence J. , *The Postzionism Debates: Knowledge & Power in Israeli Culture*, Routledge, New York & London, 1999.

Simon, Leon. , *Ahad Ha - am Asher Ginzberg*, The Jewish Publication Society of American, Philadelphia, 1960.

Sivan, Emmanuel. & Friedman, Menachem. , *Religious Radicalism & Politics in the Middle East*, State University of New York Press, 1990.

Sokolow, Nahum. , *History of Zionism*, 1600—1918, Longmans, Green & Co. , 1919.

Solomon, Norman. , *Judaism & World Religion*, Macmillan Academic & Professional Ltd. , 1991.

Solomon, Robert C. , *Spirituality for the Skeptic*, Oxford University Press, 2002.

Spiel, Hilde. , *Vienna's Golden Autumn*, 1866—1938, Weidenfeld & Nicolson, 1987.

Strothotte, Guenter. , *The Relation between Religion & Nationalism in Early Zionist Thought*, Simon Fraser University, 1971.

Sutcliffe, Adam. , *Judaism & Enlightenment*, Cambridge University Press, 2003.

Szarmach, Paul E. , ed. , *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, State University of New York Press, 1979.

Tirosh, Yosef. , ed. , *Religious Zionism: An Anthology*, Ahva Coopera-

tive Press Ltd. , Jerusalem, 1975.

Turner, Denys. , *The Darkness of God*, Cambridge University Press, 1995.

Twersky, Isadore. & Harris, Jay M. , *Studies in Medieval Jewish History & Literature III*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2000.

Vago, Bela, Jewish Assimilation in Modern Times, Westview Press, Inc. , Boulder, Colorado, 1981.

Valevicius, Andrius. , *From the Other to the Totally Other: The Religious Philosophy of Emmanuel Levinas*, Peter Lang, New York, 1988.

Verman, Mark. , *The Book of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, State University of New York Press, Albany, 1992.

Vital, David. , *Zionism: the Formative Years*, Oxford University Press, 1982.

Wehr, G. , *Martin Buber Leben Werk Wirkung*, Diogenes, 1996.

Weiss, Joseph. , *Studies in East European Jewish Mysticism & Hasidism*, Vallentine Mitchell, 1997. Werblowsky, R. J. Zwi. & Wigoder, Geoffrey. , ed. , *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, 1997.

Wiesel, Elie. , *Souls on Fire*, translated from French by Marion Wiesel, Summit Books, 1972.

Wigder, Geoffrey. , *The Encyclopedia of Judaism*, The Jerusalem Publishing House, Jerusalem, 1989.

Winright, Elaine R. Clark. *Martin Buber's I & Thou as Model for Relationship between Artist & Visual Artwork*, Doctoral Dissertation, Texas Tech University, 1991.

Wolfson, Elliot R. , *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth*, Symbolism & Hermeneutics, State University of New York Press, Albany, 1995.

Wolfson, Elliot R. , *Jewish Mysticism: A Philosophical Overview*, Routledge, London & New York, 1997.

Wolosky, Shira. , *Language Mysticism*, Stanford University Press, 1995.

Woods, Richard. , *Underst&ing Mysticism*, The Athlone Press, 1980.

Wyschogrod, Edith. , *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 2000.

Yandell, Keith E. , *Philosophy of Religion*, Routledge, 1999.

Yungblut, John R. , *Discovering God within*, Westminster Press, 1979.

Zarembski, Laura. , *The Religiou - Secular Devide in the Eyes of Israel's Leaders & Opinion Makers*, The Floersheimer Institute for Policy Studies, Ltd. , Jerusalem, 2002.

Zimmerman, Joshua. , D. ed. , *Jews in Italy under Nazi Rule*, 1922—1945, Cambridge, 2005.

后　记

终于到了该写后记的时候。落笔之际，一瞬间又似乎无从可说。

就这本著作而言，它是笔者多年前博士论文的最后产物，但在许多地方已非物是人非可语。某种意义上可以说，在经历当年的激情、冷却以及经年的酝酿和努力之后，这一最终结果也意味着相关研究领域或具体方向上的渐行渐远。正如人们所熟知的那样，人类的认知和知识建构过程或许本身就带着一副看不见的有色眼镜。所谓横看成岭侧成峰，不同的个体自然会有不同的视角或想法。在结束的时候，早已无意于过度的展开或补充。只是期望这一开放性的尝试结果能够有所意义，经得起这个时代的考验。

记得一位研究过程神学的学者面对不惑之年的第一部学术著作，曾经多少有些迟豫并感慨这一学术与生命间的所谓缘会。于我而言，在相似的情境下，却只是意味着生命里不同向度或时空坐标上的意义与价值。常忆起一些年轻的学生怪异于老师总是像老人一样思考问题，而真正的问题却委实简单：历史其实是混不过去的，无论个人，群体，还是文化。在终极意义上，所谓学者之身份实则并非一种职业选择，更不是一件谋生的器物，而是一种信仰的归属。没有信仰，自然也就无所谓自由。

在踯躅中敲下这些零零落落的文字之时，窗外冬日的阳光异常明媚，空气中隐约透着澄湖的碧水干干净净的味道。屈指算来，自五个寒暑前初至江右，到后来携家定居湖畔，感受不远处梅湖畔八大山人的气息，日久生情，在生命的旅途中，一景一物又渐渐新添了一段淡淡的乡情。在即将结束这些文字的时

候，回想逝去的日子里太多的人与物，此时此刻涌跃心际的唯有自省和感恩，恰如德兰修女的那句名言所说：

> 说到底，它是你和上帝之间的事
>
> 而决不是你和他人之间的事

精忠

2010年11月25日

草于昌南澄湖畔